Lucien Lévy-Bruhl

# A MITOLOGIA PRIMITIVA

Tradução: Souza Campos, E. L. de

VALDEMAR TEODORO EDITOR

Lucien Lévy-Bruhl

# A Mitologia Primitiva

Tradução: Souza Campos, E. L. de
Teodoro Editor
Niterói – Rio de Janeiro – Brasil
3ª Edição: 2025

Original: ***La Mythologie Primitive***. Paris: 1935.
Tradução de: Souza Campos, E. L. de
© 2025 desta reedição: Valdemar Teodoro Editor - Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

# A mitologia primitiva

**Lucien Lévy-Bruhl**

## Introdução

### I
### Características próprias aos mitos primitivos.

Índice

Para evitar ser criticado por não ter feito o que eu não pretendi fazer e para prevenir, se possível, mal-entendidos quase impossíveis de dissipar, uma vez produzidos, tentarei definir sem ambigüidade o objetivo da presente obra. Ela se propõe a estudar, em um certo número de espécimes escolhidos, os mitos de sociedades ditas primitivas (principalmente na Austrália e na Nova Guiné), não do ponto de vista da história das religiões e nem da sociologia tomada *stricto sensu*, mas somente em sua relação com a natureza e a orientação constante da mentalidade própria aos "primitivos". Talvez esta pesquisa ajude a compreender melhor as características essenciais desses mitos e suas funções na vida social dessas tribos.

Assim concebido, o trabalho não podia ser concebido de forma plana. Não seria possível assegurar previamente se nossa noção de mito, com tudo o que ela implica, também vale para as sociedades primitivas? Já nas obras precedentes, uma precaução semelhante havia se imposto. Eu tive que começar a pesquisar o que, nessas mentes, corresponde mais ou menos exatamente ao que chamamos "causa", "alma", "sobrenatural" etc. Questões prejudiciais que era necessário elucidar primeiramente, já que eu não admiti implicitamente, como se faz geralmente, que os "primitivos" concebem essas noções como nós e as expressam com termos que

cobrem os nossos. Da mesma forma, eu não poderia tomar aqui como acordado e como óbvio, que nossa ideia de mito é também aquela que possuem os australianos e os papuanos. Na falta de uma pesquisa preliminar sobre este ponto, confusões seriam inevitáveis e as conclusões de um estudo sobre os mitos dos primitivos seriam, no mínimo, arriscadas.

Não que eu feche os olhos para as razões evidentes que fizeram ser designados pelos mesmos termos os mitos primitivos e aqueles que as literaturas e as artes da antiguidade nos tornaram familiares. Eu admiro, como Andrew Lang, a perspicácia de Fontenelle, que soube separar seus traços comuns e ressaltar neles as semelhanças impressionantes em muitos pontos. Suas observações penetrantes e suas sugestões sobre este assunto merecem ser levadas em conta.

Basta, portanto, ter reconhecido este parentesco, para estarmos autorizados a admitir, sem outro exame, que o que é verdadeiro para os mitos clássicos vale também para os mitos dos primitivos? É possível, quando comparamos uns aos outros, não levar em conta a distância que separa os povos da antiguidade clássica de sociedades tais como as tribos da Austrália e da Nova Guiné? Nas civilizações mediterrâneas, da época em que possuímos os mitos, as religiões já estavam há muito tempo estabelecidas e desenvolvidas, com suas hierarquias de deuses e semideuses, seus cultos organizados, seus templos e seus sacerdotes. Por outro lado, os mitos tinham acabado por pertencer, nelas, quase tanto à poesia e às artes plásticas, quanto à religião. Nada se semelhante a isto acontece nas sociedades australianas e papuanas, que vamos tratar. Nelas, não encontramos divindades hierarquizadas, nem corpos de crenças propriamente religiosos, nem castas sacerdotais, nem templos, nem altares. Em

presença de diferenças tão consideráveis, seria prudente tomar como acordado que o que chamamos pela mesma palavra mito, nelas é sentido e compreendido da mesma maneira?

O que sabemos da mitologia clássica e de seu papel nas civilizações antigas nos é, portanto, de pouca utilidade e corremos o risco deste conhecimento nos induzir a erros, quando se trata dos mitos e de suas funções nas sociedades ditas primitivas. Até que ponto as ideias correntes com relação aos mitos se aplicam legitimamente a estas últimas? Não sabemos nada sobre isto. Será, portanto, sábio, no momento de empreender este estudo, fazer abstração, deliberadamente, de toda noção preconcebida. Procederemos, com relação aos mitos primitivos, como se nos encontrássemos em presença de dados ainda não classificados e nem analisados e os olharemos, se possível, com "olhos novos". Nós os consideraremos em seu meio e somente do ponto de vista de seu meio. Mais tarde, uma vez terminado este trabalho, será útil compará-los a mitos menos primitivos. O emprego do método comparativo será então mais fecundo.

Por fim, se consideramos como típicos mitos "primitivos", os mitos da Austrália e da Nova Guiné, é porque o estudo deles é facilitado pela abundância e a boa qualidade dos documentos. Não nos proibimos, de forma alguma, como se verá, de dar um lugar aos mitos de outras sociedades "inferiores". Nossa escolha não implica também que, em nosso pensamento, as sociedades australianas e papuanas sejam as mais "primitivas" ou as mais "arcaicas" que existem no presente.

## II
## Sua natureza fragmentária, descoordenada e, às vezes, contraditória.

Índice

Os mitos “primitivos” que dispomos são, em geral, incompletos e fragmentados. Um pequeno número somente de pessoas, em uma tribo, possui um conhecimento extenso deles. Este saber é privilégio dos homens idosos, que, após terem passado pelos estágios sucessivos de iniciação, se casaram e tiveram filhos. Cada um deles conhece um número mais ou menos grande desses mitos. Mas, geralmente, ele não sabe seu começo e nem seu fim. Ou então, partes importantes lhe faltam. É raro que, de um só informante, se possa obter um mito inteiro.

Além disso, os mitos de uma dada tribo, salvo exceção, dificilmente formam um conjunto. Frequentemente se observou que eles permanecem exteriores e, por assim dizer, indiferentes uns aos outros. A mitologia de uma tribo pode ser de uma riqueza inesgotável, sem que nada pareça coordená-la. O Sr. Landtman encontrou esta característica bem marcada na mitologia dos Papuas da ilha Kiwai[1]. Não é o que esperávamos. No entanto, nossa surpresa provém, sem dúvida, do fato de que existem em nossa mente, a despeito de nossa vontade, especulações anteriores sobre a mitologia. Nos séculos XVIII e XIX se procurava nela __ e naturalmente se encontrava __ um esforço deliberado para dar conta da origem das coisas, análogo, sob uma forma mais antiga, ao das teologias e das metafísicas. De fato, essa filosofia do mito somente tratava das mitologias contemporâneas de religiões já desenvolvidas ou de doutrinas metafísicas de cujas influências elas traíam. Postos em presença de mitos como os da Austrália e da Nova Guiné, esses teóricos não puderam desconhecer a falta de coordenação.

Este traço não é particular às mitologias australianas e papuanas. Ele foi assinalado também em outras sociedades, cuja

civilização se coloca quase no mesmo grau da escala. Para só citar um exemplo, nas ilhas Andaman,

> *uma característica das lendas que é preciso destacar é sua natureza não sistemática. O mesmo informante pode dar, em diversas ocasiões, duas versões inteiramente diferentes de um fato, como a origem do fogo ou os inícios da espécie humana. Pelo que parece, os andamanes olham cada pequena história como independente e não comparam conscientemente uma com a outra. Daí, eles parecem não ter absolutamente nenhuma consciência do que é uma flagrante contradição aos olhos de quem estuda essas lendas.*[2]

Com efeito, como cada mito não leva em conta os outros que existem, é inevitável que se produza contradições entre eles. Por mais chocante que nos pareça, os nativos, de forma alguma, se perturbam com isso. Eles não prestam nenhuma atenção a isso e esta indiferença, constatada pelo Sr. Radcliffe-Brown nas ilhas Andaman, também é vista constantemente em outros lugares. Por exemplo, na Nova Guiné holandesa, "é extremamente difícil se transportar para a maneira de pensar dos nativos e, aliás, o Marind se contradiz muito em seus mitos"[3]. Na ilha Dobu (Nova Guiné inglesa),

> *se compararmos umas com as outras a lendas de todas as descendências totêmicas de Dobu, obtemos um sistema extremamente ilógico. No entanto, jamais um dobuense se deu ao trabalho de compará-las umas com as outras. Ninguém, portanto, jamais percebeu que o sistema, considerado em seu conjunto, é contraditório.*[4]

Um pouco mais além, o Dr. Fortune acrescenta:

> *A bem dizer, o dobuense, quando explica a criação,*

*pouco se preocupa com a lógica. Ele não observa que uma lenda contradiz outra. Jamais um dobuense tentou fazer um conjunto das diversas lendas que contém a explicação das origens... Em uma delas, A é anterior a B, mesmo que em outra B seja anterior a A.*

Contradições do mesmo tipo aparecem na mitologia dos Esquimós. O que é muito mais raro, encontra-se entre eles pessoas capazes de tomar consciência delas, quando se chama sua atenção para isto. Acontece até mesmo de uma delas tentar justificar esta atitude mental que nos choca. Rasmussen, que viveu algum tempo na tribo dos Igluliks e que gozava de sua confiança, relata uma conversa que teve sobre isto com Orulo, mulher do xamã Aua, seu amigo.

*Nós Esquimós não nos ocupamos em tentar resolver todos os enigmas. Nós repetimos as histórias de antigamente como nos contaram, com as mesmas expressões que nos lembramos. E, se parece haver uma falta de consistência no conjunto da história, há muitos outros acontecimentos incompreensíveis que nosso pensamento não abarca...*

E, então, após um momento de reflexão, ela acrescenta o que segue, que mostra, de uma maneira impressionante, o pouco caso que os Esquimós fazem da coerência lógica em sua mitologia.

*Você fala do petrel das tempestades que captura focas antes de ter existido. Mas, suponhamos que conseguíssemos resolver este problema, ficariam muitos outros que não podemos explicar. Você pode me dizer onde a mãe dos caribus conseguiu as calças feitas com pele de caribu, antes que ela tivesse colocado os caribus no mundo? Você sempre quer que*

*essas coisas sobrenaturais sejam inteligíveis. Mas nós, nós não nos preocupamos com isto. Não compreendemos e nem por isto ficamos menos satisfeitos.*[5]

Este tipo de *credo quia absurdum*[6] esquimó testemunha a fé robusta que eles têm em seus mitos e a pouca exigência lógica que eles impõem às suas mentes neste domínio.

## III
## As razões para sua falta de coesão lógica.

Índice

Não é somente em suas mitologias que os primitivos se mostram insensíveis às contradições que julgaríamos flagrantes. Como eu já tive oportunidade de demonstrar em outro lugar __ em particular, com relação à "participação" __ essa indiferença é um dos traços por onde seus hábitos mentais contrastam mais visivelmente com os nossos. Sem dúvida que a estrutura fundamental da mente humana é a mesma em todo lugar. Quando os primitivos têm o sentimento vivo e nítido de uma contradição, ela não os choca menos do que nós. Eles a rejeitam com a mesma energia. Mas, uma das características distintivas de sua mentalidade consiste precisamente nisto: geralmente, o que, para nós, é contraditório, não lhes parece assim e os deixa indiferentes. Eles parecem então se acomodar à contradição e, neste sentido, ser "pré-lógicos". Esta atitude está ligada estreitamente, por um lado, à orientação mística de sua mente, que não atribui grande importância às condições, sejam físicas, sejam lógicas e de possibilidade das coisas e, por outro lado, às suas tendências pouco conceituais. O primitivo forma, sem dúvida, conceitos; como eles passariam totalmente sem eles? Mas esses conceitos, menos numerosos que os

nossos, não são sistematizados como eles. Por consequência, sua linguagem não permite passar sem dificuldade de um dado conceito a outro de generalidade menor compreendido nele ou de generalidade superior que o compreende. Esses primitivos não dispõem, portanto, do admirável material lógico e lingüístico que torna fácil e rápido, para nós, um grande número de operações mentais. "A inteligência do Canaque pouco classificou os dados da experiência sensível; ela não constituiu generalizações; (árvore, animal, mar, mordida, não existem segundo o conceito que nós temos deles)"[7], escreve o Sr. Leenhardt.

Um estudo especial sobre este assunto foi recentemente feito entre os Cherokees. Seu autor observou, entre as crianças dessa grande tribo do sudoeste da América do Norte, uma extrema vivacidade de inteligência e entre seus curandeiros, ou seja, no que se pode chamar de sua elite intelectual, um saber extenso e rico. Mas a medalha tem seu reverso.

> *Todo seu conhecimento está longe de ser codificado. Eu frequentemente me dei a tarefa de tentar saber até que ponto este saber estava sistematizado, ou, como diríamos, racionalmente organizado. Esta pesquisa sempre levou a resultados muito desfavoráveis, embora interessantes.*
>
> *Um curandeiro como Og, universalmente reconhecido por ser aquele que "mais sabia", quando se lhe pedia para fazer a lista de todas as diferentes doenças que ele conhecia, dando-lhe cinco dias para refletir nisto, era incapaz de encontrar mais do que trinta e oito delas, mais ou menos diferentes.*
>
> *Outro, a quem foi pedido para enumerar, sem preparação, aquelas que ele conhecia, não pôde ultrapassar*

*uma dúzia, apesar do fato de que os dois deviam certamente conhecer mais de cem, pois uma compilação feita por mim oralmente... revelou que ao redor de duzentas e trinta doenças lhes eram conhecidas.*

*As mesmas observações valem para seus conhecimentos em botânica e se aplicariam também ao seu saber em religião e em mitologia.*

*Realizando uma experiência semelhante com outro curandeiro, desta vez sobre religião, a vida futura, os espíritos que ele invocava em suas fórmulas, eu não consegui, com este método, lhe fazer dizer mais do que cinco por cento do que ele sabia sobre estes assuntos. Por fim, através de questionamento indireto e disfarçado, eu tirei dele tudo o que ele conhecia e era uma massa de conhecimento considerável.*

*Apesar da soma importante de sua erudição e da superioridade, em certos casos, de sua inteligência, esses velhos senhores não parecem muito mais metódicos do que seus compatriotas leigos... De fato, dos numerosos curandeiros que eu conheci, Og foi o único que eu posso dizer que tinha uma certa perspectiva de seu saber e que não foi incapaz irremediavelmente de ligar, entre eles, dois elementos provenientes de dois ramos diferentes de sua "erudição".*[8]

O mesmo autor também observou que

*os Cherokees possuem palavras para conceitos como "ervas" em geral ou que se relacionam com certas famílias definidas de plantas ("famílias" entendidas aqui do ponto de vista do Cherokee). Por exemplo: "aquelas que crescem nas montanhas", "aquelas que estão sempre verdes", "aquelas que crescem perto do rio" etc. Mas eles raramente fazem uso*

*disto e, comumente, eles empregam os nomes particulares de cada espécie de planta.*[9]

Estas poucas observações jogam um pouco de luz sobre os processos habituais desse pensamento muito menos conceitual do que o nosso. A soma do saber, ou, segundo a expressão muito justa do Sr. Olbrechts, da erudição, pode se elevar mais alto. Mas, por não ser digerida, ela permanece inorgânica e, por assim dizer, em desordem. A inteligência não reparte o que adquire em quadros logicamente ordenados. Por isso, ela não dispõe livremente do que possui. A cada nova ocasião, ela se refere ao que aprendeu em outras circunstâncias particulares; as relações pouco gerais entre casos mais ou menos diferentes lhe escapam. Os conhecimentos não se hierarquizam em conceitos subordinados uns aos outros. Eles permanecem simplesmente justapostos, sem ordem. Eles formam como que montes ou pilhas. Por sua vez, este acúmulo de dados isolados embora próximos, não favorece a formação de conceitos. O hábito enraizado, portanto, é usá-los como são. Por consequência, qualquer que seja o vigor e a vivacidade nativos de sua mente, o progresso lógico do pensamento, entre os nativos, fica rapidamente interrompido, por que lhe falta o instrumento indispensável. O campo fica assim, totalmente livre para as pré-ligações místicas. As contradições têm menos chances de serem sentidas, descobertas e rejeitadas.

Se esses hábitos mentais são observados ainda hoje entre os Cherokees, que, há várias gerações vivem em relações constantes com os brancos e que receberam deles, com a escrita, muitas outras aquisições, com mais fortes razões eles dominam nos primitivos como os australianos e os papuanos. No entanto, como eu já tive oportunidade de explicar, representações que não tomaram a forma

de conceitos regulares não são, necessariamente, desprovidas de generalidade[10]. Um elemento emocional comum pode suprir, de alguma maneira, a generalização lógica. É o que acontece, com efeito, para as representações míticas, que, em geral, dizem respeito à categoria afetiva do sobrenatural. Desta forma, se estabelece e se faz sentir entre elas um tipo de parentesco que mascara a falta de coordenação e impede, ao mesmo tempo, que as contradições sejam percebidas.

## IV
## As funções vitais dos mitos e segredos.

Índice

As tribos da Austrália e da Nova Guiné que vamos estudar alguns mitos não conhecem deuses e deusas e nem divindades de ordem inferior; enfim, nada que pareça um panteão. Seus mitos não têm que contar a genealogia, as aventuras, os atributos de personagens divinos. Nem por isso eles deixam de cumprir funções vitais e essenciais, como o Dr. Malinowski demonstrou, com tanta clareza e força, tomando como exemplo os mitos dos melanésios das ilhas Trobriand, cuja mentalidade ele tão bem descreveu e analisou[11]. Veremos que eles constituem, propriamente falando, o tesouro mais precioso da tribo. Eles estão no coração do que ela reverencia como sagrado.

Os mais importantes só são conhecidos pelos “anciões”, cujos segredos eles guardam zelosamente. Eles só os comunicam quando necessário e somente àqueles poucos que estão devidamente qualificados para recebê-los.

> *Tão grande é seu respeito por esses segredos que eles não deixam jamais transparecer à “autoridade” branca a*

*menor suspeita sobre esse grande mundo do pensamento dos nativos e do que faz a força de todas as coisas que os brancos ignoram perfeitamente. Os velhos guardiões desses conhecimentos secretos se reúnem na aldeia, mudos como esfinges e decidem em que medida eles podem, sem perigo, confiar o saber de seus pais à jovem geração e em que momento preciso a comunicação dos segredos poderia ser feita da forma mais eficaz. Se as circunstâncias jamais se mostram propícias, os segredos desaparecem então com os velhos. Mesmo que estes não morram sem dor, pois eles sabem que os antigos mitos e as antigas cerimônias vão cair no esquecimento, o que condena a tribo á extinção, eles não exultam menos em morrer, porque eles guardaram fielmente o depósito a eles confiado.*[12]

A bem dizer, a ideia de usá-los de outra forma não lhes viria à mente. Divulgados, esses mitos seriam profanados. Eles perderiam seu caráter sagrado e, ao mesmo tempo, sua virtude mística. Se esta deixa de agir, a tribo não pode continuar a viver. O Sr. Elkin expôs claramente a razão disto.

*A própria vida da natureza e, por consequência, também a da espécie humana, depende das cerimônias e dos lugares sagrados. A filosofia totêmica dos nativos une o ser humano e a natureza em um todo vivo, que é simbolizado e mantido pelo complexo dos mitos, das cerimônias e dos lugares sagrados. Se os mitos não são conservados com quem tem autoridade para isto, se as cerimônias não são celebradas, se os lugares sagrados não são mantidos como santuários dos espíritos, então o laço vital é rompido, o ser humano e a natureza são separados e nem um nem outro têm mais qualquer garantia*

*que assegure a continuação de sua existência.*[13]

Veremos, mais à frente, a importância dos lugares sagrados aos olhos desses australianos e desses papuanos e que mitos e cerimônias não passam de aspectos diferentes de uma mesma realidade mística. Da mesma forma que a tribo não pode sobreviver sem que as cerimônias sejam celebradas, ela certamente também está condenada se seus mitos, profanados, perdem sua força. Os anciões, se for preciso, os levarão, portanto, com eles para o túmulo.

Entre os Marind-Anims (Nova Guiné holandesa), "o mito é, propriamente falando, o fundamento, tanto de todas as grandes festas, onde aparecem atores mascarados representando os Demas, quanto dos cultos secretos"[14]. Em outra passagem, o Sr. Wirz, que fez dos mitos o eixo central de seu estudo sobre os Marind-Anims, diz formalmente que, sem eles, ele jamais teria compreendido a mentalidade e as instituições desta tribo.

> *Podemos ter a maior intimidade com os Marinds, dominar sua língua, ter vivido com eles e, mesmo assim, o Dema-wiel e o culto Majo nem por isso ficarão menos ininteligíveis se não tivermos a chave deles. Esta chave é a mitologia que a fornece. Em todo momento, mesmo na vida cotidiana do Marind, choca-se a cada passo com os mitos dos Demas, dos ancestrais dos quais tudo vem, tudo depende e tudo produziram: a magia, as fórmulas mágicas, os velhos costumes, as festas, as danças, os cantos, as cerimônias de fecundidade e os cultos secretos. Tudo repousa sobre a mitologia e sobre os Demas.*[15]

Sendo este o lugar ocupado pelos mitos na vida, tanto profana quanto mística, dos Marind-Anims, eles não podem ser mantidos

zelosamente secretos, como aqueles mencionados há pouco pelo Sr. Elkin. Pode ser, no entanto, que uma parte deles, os mais sagrados, permaneçam escondidos aos não-iniciados. Ou pode ser que as mulheres e os não-iniciados só conheçam a letra, enquanto que o sentido profundo e a virtude mística que fazem sua eficácia só sejam revelados aos homens qualificados para serem instruídos neles, para conservá-los e transmiti-los e, por fim, para celebrar as cerimônias secretas que ligadas a eles. Da mesma forma, entre os Karadjeris, tribo do noroeste da Austrália, "os mitos são de dois tipos: aqueles que são conhecidos pelos dois sexos e aqueles que só são conhecidos pelos homens. Estes últimos... têm, sobretudo, relação com a cosmologia e com as cerimônias de iniciação"[16].

Como era de se esperar, os costumes sobre este ponto diferem de tribo para tribo. No entanto, há muitas constantes, cujas razões o Sr. Strehlow explicou bem recentemente,

> *Os mitos de uma tribo são, por assim dizer,* ***propriedade pessoal*** *de um pequeno grupo. Os traços gerais de um mito podem ser __ e, geralmente, o são, com efeito __ conhecidos de uma ponta a outra de uma vasta região. Mas os detalhes mais íntimos da história e os traços tradicionais das decorações próprias a cada cerimônia, só são conhecidos por um pequeno número de anciões. Desta forma, o mito contado acima é propriedade do pequeno número (hoje em dia) de homens pertencentes às subseções Ngala-Mbitjana que habitavam outrora as proximidades de Ankota. Quando o ancestral se reencarnou na pessoa do homem que morreu recentemente em Alice Springs, a lenda, os desenhos de decoração e todos os* ***churinga*** *se tornaram sua propriedade exclusiva. Enquanto ele viveu, ninguém mais, exceto seu pai,*

*seu avô e o irmão de seu pai, podia contar essa história a um "estrangeiro"... Ninguém está autorizado a celebrar nenhuma das cerimônias pertencentes a este homem, a não ser que ele esteja presente e supervisione todas as operações. Após sua morte, os homens Ngala-Mbitjana de Ankota (ou os grupos próximos, se o de Ankota deixar de existir) voltam a ser "proprietários" do mito e os* ***churinga*** *são novamente confiados à sua guarda.*

*Isto torna muito difícil recolher os mitos extensos, onde são contadas as peregrinações dos ancestrais através de vastas regiões. Por exemplo, todos os Arandas, cujos centros totêmicos estão situados bem perto do caminho seguido pelo grupo de ancestrais* ***tjilpa*** *(gato selvagem) que atravessou o monte Conway, conhecem os diversos lugares sagrados* ***tjilpa*** *neste percurso; pelo menos os mais importantes. Mas os 'detalhes' do que aconteceu lá __ e somente eles nos permitem ver o sentido real dessa tradição __ são todos mantidos em segredo pelos pequenos grupos (subseções) que moram ao longo desse caminho. Por consequência, para obter uma narrativa fiel dessa tradição, é preciso interrogar os antigos chefes desses grupos, um após o outro. Processo que exige muito tempo e esforço.*[17]

Na Nova Guiné, de acordo com o Sr. Landtman,

*os nativos de Kiwai possuem um tesouro quase inesgotável de mitos e lendas, onde se mostra a maravilhosa imaginação que eles possuem... Do ponto de vista do europeu, a maior parte desses contos contém a narrativa de eventos que aconteceram __ ou supostamente aconteceram __ e que os ouvintes, por consequência, deverão tomar como verdadeiros,*

*enquanto outros se apresentam como puros contos de imaginação, sem outro objetivo além de divertir aqueles que os ouvem. Do ponto de vista do nativo, esta distinção não existe. Aos seus olhos, todos os seres lendários são reais e as narrativas de suas façanhas idem. Quase todos os contos são das tradições do que realmente aconteceu. Este é até mesmo o caso daqueles onde se vê animais se comportando como humanos, pois, antigamente, os animais falavam. Em um pequeno número de casos somente, meus informantes me assinalaram algumas narrativas como inventadas expressamente para divertir as pessoas.*[18]

Keysser diz também que "os Kais só conhecem lendas; nada de contos, nada de fábulas. As narrativas que consideramos como fabulosas são, para eles, lendas como as outras"[19]. Pelo contrário, entre os Arandas (Aruntas), segundo relato de Strehlow,

*As lendas só são comunicadas aos membros da comunidade que foram admitidos como homens e estes acreditam nelas, enquanto que os contos são contados também para as mulheres e as crianças, seja para evitar que eles saibam os segredos dos homens, seja para amedrontá-los com os maus espíritos que os assombram. Outros contos, por fim, servem para diverti-los.*[20]

Deixemos de lado esses contos, relativamente pouco numerosos, que, na opinião unânime dos observadores são destinados a fazer ir. Quanto aos outros, é visível que o Sr. Landtman e Keysser, por um lado e Strehlow, por outro, não os olham sob o mesmo ângulo. O Sr. Landtman só se ocupou com o folclore, que publicou um material muito abundante. Ele quer

simplesmente demonstrar que os Papuas de Kiwai não parecem ter o sentido do impossível e nada os impede de tomar como reais os eventos mais inverossímeis. Mas ele não pensa em atribuir a esses contos folclóricos a função vital que os mitos, de acordo com os Srs. Wirz e Elkin, preenchem na vida das tribos estudadas por eles. A mesma observação vale para Keysser, que não distingue também os contos dos mitos, cuja recitação tem uma eficácia mágica. Quanto a Strehlow, ele não se propôs demonstrar qual crença os Arandas e os Loritjas atribuem aos contos folclóricos. Ele tem sobretudo em vista a distinção entre eles e os mitos que, nestas tribos, como naquelas estudadas pelo Sr. Elkin, são geralmente secretos e sagrados e de uma importância vital para a sociedade. Em Dobu, as lendas que compõem o ritual indispensável à cultura do inhame, são de propriedade exclusiva das famílias. Cada uma tem as suas e ela as mantém rigorosamente secretas[21].

Nas ilhas Trobriand, o Dr. Malinowski precisou claramente as distinções necessárias.

> *O folclore dos nativos, ou seja, a tradição oral, o pano de fundo dos contos, das lendas e os textos transmitidos pelas gerações precedentes, são compostos das seguintes categorias:*
>
> *Em primeiro lugar, o que os nativos chamam* ***libogwo*** *(dizeres de antigamente), mas que nós chamaríamos de tradições; 2º)* ***kukwanabu****, contos de fadas destinados a divertir em certos momentos do ano e que relatam acontecimentos considerados como imaginários; 3º)* ***wosi****, os diversos cantos e* ***vinavina****, os refrões populares, que são cantados ao mesmo tempo em que se brinca ou em circunstâncias especiais; por fim (****last, but not least****),* ***megwa***

*ou **yopa**, as fórmulas mágicas. Todas estas categorias são estritamente distintas umas das outras pelo nome, função, papel social e por certas características formais.*

*Os **libogwo**, que se acredita serem verídicas, consistem, em parte, de narrativas históricas, como as ações dos antigos chefes, as façanhas no **Koya**, histórias de naufrágios etc.; outra parte compreende uma categoria que os nativos chamam de **lili'u**, os mitos, narrativas que são objeto de uma fé profunda, de um grande respeito e que exercem uma influência ativa sobre seu comportamento e sobre a vida da tribo. Os nativos distinguem nitidamente entre o mito e o relato histórico, mas esta distinção é difícil de formular e só pode ser expressa de uma maneira um pouco forçada. De fato, ela não se realiza abstratamente para o nativo... Quando se conta uma história, qualquer nativo, mesmo um menino, poderá dizer se é um dos **lili'u** de sua tribo ou não. Para os outros contos, ou seja, as narrativas históricas, eles não têm um nome especial, mas dirão que isso se passa entre "humanos como nós". Assim, a tradição que transmite o fundo desses contos os relaciona com a etiqueta de **lili'u** e a definição de um **lili'u** é, que é uma história transmitida com esta etiqueta. E mesmo esta definição está contida nos próprios fatos, sem ser explicitamente especificada pelos nativos.*[22]

Por fim, nas ilhas Trobriand, os mitos se separam nitidamente dos contos e das lendas. Eles não são segredos, eles são respeitados e se guia por eles. Enfim, os seres e os acontecimentos mencionados por eles pertencem a um passado que não é um período histórico.

**V**

## O mito e o sonho. O sentido de *altjira*, *ungud*, *bugari* etc.. Os dois sentidos de *dema*.

Índice

Uma observação do Sr. Elkin permite penetrar um pouco mais na ideia que os australianos fazem de seus mitos sagrados e secretos, fundamento atribuído pela tradição a tudo o que é vital para eles, na natureza que os rodeia, bem como em suas tradições. Diz ele:

> *Eles os designam por um termo __ **altjir**a (entre os Arandas), **dzugur** (entre os Aluridjas), **bugari** (entre os Karadjeris), **lalau** (entre os Ungarinyins) __ que tem um grande número de sentidos, os quais, no entanto, se referem todos à época, passada há muito tempo, em que os heróis civilizadores e os ancestrais estabeleceram a civilização da tribo, instituíram suas cerimônias e suas leis...*
>
> *Este termo significa também "sonho" ou "sonhar"*[23]*. Mas, para os nativos, isso não quer dizer que se trate de alguma coisa puramente imaginária; pelo contrário, esta palavra designa uma realidade espiritual. O que uma pessoa sonha também é sua parte dos mitos secretos, das cerimônias secretas, das tradições históricas relativas à antiga ou eterna época do sonho.*[24]

M. e R. Piddington dizem a mesma coisa:

> *Os Karadjeris têm uma mitologia muito desenvolvida, ou seja, narrativas que contam o que fizeram, em um passado distante, personagens aparentados, em sua maior parte, a animais, pássaros, peixes etc. Este período recebe o nome de **bugari**, que quer dizer "sonho".*[25]

Estes termos, enumerados pelo Sr. Elkin, que significam ao

mesmo tempo “período mítico” ou que pertence a este período e “sonho”, podemos comparar com *ungud*. Esta palavra, de acordo com o próprio Sr. Elkin, tem tantos sentidos, aparentemente diversos, quanto as precedentes. Como aquelas, esta se relaciona essencialmente com o período mítico e não é sem relação com “sonho”.

Se um mesmo termo, em diversas tribos do centro e do noroeste da Austrália, designa ao mesmo tempo o período mítico (e tudo relacionado a ele) e o sonho __ mais precisamente, sem dúvida, um certo tipo de sonho __ isto não pode ser uma coincidência fortuita. É preciso que, na mente desses australianos, uma mesma característica importante pertença ao mesmo tempo ao período mítico e ao sonho. E, com efeito, um e outro são transcendentes com relação ao mundo da experiência ordinária. Os dois dão acesso, da mesma forma, ao que, na falta de um termo melhor, chamamos de sobrenatural[26].

Aos olhos dos “primitivos”, em certos casos, o que é visto em sonho é tão real quanto o que é percebido em estado de vigília. Até mesmo mais real, pois o que se revela assim é de uma ordem superior e pode exercer no curso das coisas uma influência irresistível[27]. Portanto, é também de seres e acontecimentos de ordem sobrenatural que fala este tipo de mitos. O conhecimento que eles trazem equivale, como o sonho, a uma revelação. Eles serão, portanto, como ele, objeto de um grande respeito. Os nativos sentem nele alguma coisa de sagrado. Eles experimentam, geralmente, ao ouvi-los, a emoção característica produzida quando a categoria afetiva do sobrenatural entra em ação. Assim, o mundo para onde o sonho leva pouco se distingue do mundo do período mítico: o mundo das forças invisíveis, das potências sobrenaturais, das quais

dependem a cada instante o bem-estar e a existência mesma da natureza e do grupo humano. Isto é o que significa a presença, em inúmeras línguas australianas e papuanas, termos como *altjira*, *dzugur*, *bugari*, *lalau*, *ungud* etc., que querem dizer, ao mesmo tempo "sonho" e "período mítico com o que se relaciona com ele".

É também, como se sabe, outra via por onde as forças invisíveis e as potências sobrenaturais revelam sua presença e fazem sentir sua ação. Tudo o que se produz de insólito ou de estranho, tudo o que impressiona o primitivo, tudo o que o emociona e chama sua atenção, revela *ipso facto* que uma ou várias dessas forças estão em ação perto dele. O que é regular e habitual __ conforme, diríamos, as leis da natureza __ pouco o inquieta. Ele se prevalece, mais ou menos habilmente, com a prática e não sente necessidade de refletir sobre isto. Mas o insólito tem o valor de um sinal, que seria mais ou menos imprudente negligenciar. É preciso interpretá-lo imediatamente, se for possível, pois ele revela uma intervenção do mundo invisível no curso ordinário das coisas.

Este mundo das potências sobrenaturais está sempre pronto, a menor solicitação, a surgir na consciência desses primitivos. Daí, sua tendência em assimilar umas às outras as revelações por onde se manifesta sua presença e sua ação. Para mentes assim dispostas, o sonho, que constitui uma dessas revelações, deve ser parente próximo do mito, que é outra dessas revelações. Chega-se mesmo a dizer, como os Yumas, que a fonte mais certa dos mitos é o sonho. Paralelamente, uma ligação não menos estreita deverá se estabelecer entre o mito e outra revelação do mundo das potências invisíveis e sobrenaturais, que é a aparição de alguma coisa estranha ou insólita.

Isto não é uma simples hipótese, é um fato que podemos constatar. Encontramos, com efeito, a identidade fundamental desses

dois tipos de revelação plenamente sentida e expressa, de uma maneira que não deixa nenhum lugar à dúvida, entre os Marind-Anims e em outras tribos também da Nova Guiné holandesa. O testemunho do Sr. Wirz, formal sobre este ponto, é tão decisivo que seu autor não podia prever o uso que faremos dele aqui.

A mitologia dos Marind-Anims, muito desenvolvida e muito rica, é objeto de um volume inteiro na obra do Sr. Pe. Wirz. Ela gira toda ao redor dos *Dema*, ou seja, dos "ancestrais" dos tempos fabulosos, dotados de poderes sobrenaturais, a quem se atribui a "criação" das espécies vivas, animais e vegetais, das ilhas e dos mares, da terra firme, dos grupos humanos e de suas instituições; enfim, de tudo o que existe hoje. Mas a palavra *dema* não designa somente esses seres míticos, esses ancestrais meio-humanos e meio-animais. Ela é empregada também como adjetivo e significa então "insólito" (sobrenatural). Estas são as primeiras palavras do Sr. Wirz, quando ele começa a expor essa mitologia:

> *No conceito de **dema** o Marind reúne uma série de ideias cujo caráter comum é "alguma coisa de estranho, de extraordinário e de inexplicável".*
>
> *Em primeiro lugar, **dema** corresponde exatamente ao **mana** melanésio. Todo corpo é animado, ou seja, é provido de certas forças psíquicas. Mas, nem todo corpo é um **Dema**. Só o são, pelo contrário, aqueles em que a força ou energia psíquica se encontra sob uma forma concentrada e intensa. Por exemplo, uma pedra singular, que tem a forma de uma noz de bétel ou de um peixinho, o nativo acredita que as forças dentro desta pedra devem ser de uma intensidade extraordinária.*[28]

Com efeito, seu aspecto insólito tem o valor de uma revelação.

É, portanto, *dema*, tudo o que manifesta a presença e a ação de uma força invisível e que pode, por consequência, se tornar objeto de um mito.

O Sr. Wirz não insiste no fato de que as potências invisíveis que se revelam através dos seres e dos objetos estranhos, insólitos, inexplicáveis, se tornam, uma vez personificados, os heróis dos mitos. Mas ele esboça, em algumas frases, o processo psicológico pelo qual essa revelação determina a produção de mitos.

> *Tudo o que é antigo e provém do passado distante, já é, enquanto tal e por si mesmo, suficientemente estranho para ser qualificado de* ***dema*** *e particularmente próprio para ser envolvido em um tecido de mitos. É por isso que os verdadeiros* ***Demas****, aqueles que são universalmente admitidos, remontam aos tempos mais recuados e com eles, nós nos encontramos no plano da mitologia.*
>
> *Um acontecimento, por exemplo, pode ter sido, em si, suficientemente impressionante para que não se deixe de contá-lo. Ele se afastará, portanto, cada vez mais, nessas narrativas, do que ele foi na origem e será cada vez mais exagerado (no que os Marind-Anims são particularmente hábeis). Daí, em pouco tempo, um acontecimento sem grande importância pode ser a origem do conto mais incrível. Por exemplo, após uma geração, um idiota só sobreviverá na memória das pessoas como um* ***Dema*** *e ninguém colocará em dúvida sua natureza de* ***Dema****. Podemos representar toda a mitologia dos* ***Dema*** *como construída sobre tradições assim exageradas e causalmente ligadas umas às outras.*[29]

Sem nos prender, neste momento, a esta explicação um pouco rápida da gênese dos mitos ou, pelo menos, de alguns deles,

podemos considerar como estabelecido o seguinte ponto: aos olhos dos Marind-Anims, a aparição do insólito é, como o sonho, uma revelação do mundo das forças invisíveis e sobrenaturais e é também para este mundo que nos transportam os mitos. Esta conclusão ressalta com muita evidência dos diversos sentidos da palavra *dema*, que nós assinalamos. O Marind passa de um a outro, sem pensar[30]. Esta dualidade ou multiplicidade dos sentidos de *dema*, precisamente porque os Marind-Anims não parecem perceber isto, abre uma visão preciosa sobre a natureza e a origem de certos mitos.

## VI
## O sentido de *kugi*, *uaropo*, *soimi* (Nova Guiné holandesa).

Índice

Em outras tribos papuanas da Nova Guiné holandesa __ que foram as primeiras a serem visitadas __ o Sr. Wirz encontrou, sob o nome *kugi*, o equivalente quase exato do *dema* dos Marind-Anims. Escreve ele:

> *As ideias religiosas dos nativos do centro da Nova Guiné se agrupam ao redor de um conceito que eu caracterizaria como o conceito fundamental que serve à representação primitiva das coisas e dos acontecimentos sobrenaturais, pois ele abraça tudo o que pertence ao mundo imaginário, suprassensível, do primitivo... Por mais rico de sentidos diversos que seja o conceito de* ***kugi****, ele parece, nesse estágio primitivo das ideias religiosas, não estar ainda diferenciado e ele compreende toda uma série de ideias que não são nitidamente distintas umas das outras, mas que formam um conceito único e complexo. É* ***kugi*** *tudo o que, de uma maneira qualquer, está em ligação* (eu diria, que

participa) *com o mundo do suprassensível. Nós, europeus, procuraríamos imediatamente determinar, através de uma análise, quais elementos compõem essa crença em um mundo suprassensível e separaríamos a crença nos espíritos dos mortos*[31] *da crença nas forças demoníacas da natureza, ou procuraríamos a raiz comum disto tudo.*

*O nativo não faz nada disto. Para ele, tudo isso é simplesmente kugi e suas ideias sobre a existência de forças e de fenômenos sobrenaturais são confusas, obscuras e interferem umas com as outras.*[32]

E, um pouco mais além: "Para ele, há apenas um único sentimento de medo e de dependência, indecomponível, refratário à análise"[33]. Assim apresentado, o complexo de representações e de sentimentos reunidos sob o termo *kugi* se aproxima, evidentemente, daquilo que determina a categoria afetiva do sobrenatural. Ele tem, de forma geral, uma natureza emocional. Ele compreende os mesmos elementos de medo e de submissão em presença do que é sentido como sobrenatural.

O Sr. Wirz insiste no caráter "indiferenciado" do "conceito *kugi*". O que ele denomina não é pessoal e também não é impessoal, formalmente, mas, geralmente, ao mesmo tempo um e outro (como o *dema* e as outras expressões semelhantes). "Ele abraça em sua totalidade tudo o que é sobrenatural, inexplicável, inconcebível (ainda como o *dema*) e constantemente hostil ao ser humano"[34].

Enquanto que, entre os Marind-Anims, Dema, em sua forma substantiva, designa os "ancestrais", cujos altos feitos e aventuras preenchem tantos mitos, o Sr. Wirz só constatou nas tribos do centro da Nova Guiné holandesa *kugi* servindo ao mesmo propósito. Diz ele:

*Nesse estágio extremamente primitivo, as ideias religiosas estão ainda totalmente indiferenciadas; nada de crença expressa em demônios, nada de personificação das forças ou eventos naturais, ou seja, de crença em seres que pensam e sentem, nem, com mais forte razão, em um princípio divino criador, como acreditam encontrar em todos os primitivos, os partidários de um monoteísmo original; nada de culto formal aos ancestrais, mas, pelo contrário, um sentimento confuso da existência de forças e potências suprassensíveis, hostis e caprichosas. Este é, parece, todo o conteúdo das ideias religiosas desses nativos.*[35]

Não é de se surpreender, portanto, que o Sr. Wirz não diga nada sobre seus mitos. Ele não os recolheu. Talvez ele tenha pensado que, no estágio em que eles estavam, os mitos propriamente ditos ainda não tivessem aparecido. No entanto, ele fala dos *kugi* (a palavra tomada como substantivo), observando que esses *kugi* não são pessoas em nenhuma forma.

*Os **kugi** não parecem ter nada a ver com as forças da natureza nem com as constelações, que não se pensa, de forma alguma, em personificar. Eu interroguei não sei quantas vezes os nativos sobre a causa do relâmpago e do trovão e eu nunca obtive outra resposta que não fosse: o que ocasiona a tempestade é a rachadura na superfície do céu, que é representada como uma abóbada sólida.*

*No entanto, é visto nos tremores de terra, muito frequentes aqui, uma manifestação dos **kugi**, que, nesta circunstância, sem nenhuma dúvida, são os mortos que moram nas montanhas. Eles brigam entre eles ou guerreiam com as pessoas vivas e é isto que faz a terra tremer.*[36]

Se esta explicação dos tremores de terra não é, propriamente falando, um mito, pelo menos ela se aproxima muito dele. Ela permite supor que esses nativos possuem outros, tanto que o Sr. Wirz, para sua grande surpresa, encontrou com eles *churinga* de pedras, que preenchem as mesmas funções que aqueles dos Aruntas e de outros australianos. Porém, como disse um observador bem recente, "esses objetos sagrados estão em relação estreita com o 'período do sonho' (*altjira*) , pela mitologia"[37]. Acontece o mesmo, sem dúvida, na Nova Guiné. Como *churinga* foram encontrados, presume-se fortemente que, como na Austrália, eles estejam envolvidos em mitos.

Nas margens do lago Sentani (sempre na Nova Guiné holandesa), o Sr. Wirz encontrou um termo geral, *uaropo*, que, sob numerosos pontos de vista, coincide com o *dema* dos Marind-Anims...

> *No entanto, uma diferença essencial distingue* ***uaropo*** *de* ***dema****: representa-se os* ***Dema*** *como os ancestrais dos diferentes grupos da tribo, como os progenitores dos clãs, o que não acontece com* ***uaropo****. Mas, por outro lado, o que é designado por um destes termos, também o é pelo outro. Trata-se, aqui também, de um sentimento mais ou menos confuso de dependência com relação a certas potências superiores, que, junto com tradições mitológicas ligadas a diversos acontecimentos ou observações, se condensa em representações determinadas. Por isso, os* ***uaropo*** *são concebidos, de fato, como seres pessoais, que agem intencionalmente e não somente como forças impessoais (****mana****) que agem no objeto qualificado como* ***uaropo****.*[38]

Há, portanto, *Uaropo* como há *Dema* e os mitos contam seus grandes feitos, mas os Uaropo não são, ao mesmo tempo, ancestrais totêmicos. *Uaropo*, como *dema*, é usado indiferentemente para um ser pessoal ou alguma coisa de impessoal. O nativo não se sente obrigado, como nós, a se decidir por uma das duas representações.

> *É* ***uaropo*** *tudo o que pertence ao domínio das coisas imaginárias* (esta última palavra é usada constantemente pelo Sr. Wirz como sinônimo de suprassensível, sobrenatural, invisível). *A esta se opõem as coisas ordinárias, profanas e concretas, pelas quais o nativo possui também uma palavra especial (****pujakara****). **Pujakara** é, sob todos os pontos de vista, a contraparte de **uaropo**.*[39]

Usada substantivamente, *uaropo* designa um espírito que pode, por exemplo, ocupar uma certa pedra ou deixá-la.

> *Se for pedido ao nativo que precise o que é este espírito, jamais se obterá uma resposta sem equívoco. Quando ele disse* ***uaropo****, ele disse tudo. Pensar muito nisto não é com ele. Em todo caso, é absurdo querer pesquisar este ponto com os Papuas do lago Sentani ou da baía de Humbold.*[40]

É verdade e o próprio Sr. Wirz dá a razão disto: eles são incapazes de analisar os termos que usam e, muito menos, os complexos de sentimentos e de ideias implicados neles. Mas esta análise talvez nos seja permitido tentá-la, ou, pelo menos, pesquisar quais elementos entram nesses complexos, reconstituindo, da melhor forma possível, a atmosfera onde eles são formados e a impressão que os mitos produzem na alma do nativo.

Não é o caso aqui de expor como os espíritos *uaropo* podem possuir homens idosos, sobre quem eles exercem uma ação cada vez

mais profunda. Com os anos, eles se inclinam para uma vida mística, sempre mais intensa e se identificam pouco a pouco com eles. Eles lhes propiciam também faculdades sobre-humanas, ao mesmo tempo em que se tornam objeto de um culto, por sua parte. Eu indicarei somente que muitas pedras ou rochedos são *uaropo*. Eles são reconhecidos precisamente pelos mesmos sinais que as pedras *dema* dos Marind-Anims.

> *É a forma exterior de certas pedras que desperta no nativo a suspeita de que não se trata de uma simples pedra, mas de um ser superior, dotado de forças mágicas. Daí, essas pedras __ estejam elas situadas na água ou em terra, na mata ou nas colinas cobertas de relva __ ocuparem um lugar muito particular no grande exército dos* ***uaropo****, contanto, óbvio, que elas sejam memoráveis por uma razão qualquer: dimensão, forma, cor, semelhança com um animal ou um fruto etc.*[41]

À ideia de *uaropo* se junta, em certos casos, à de *soimi*, mas o Sr. Wirz não conseguiu estabelecer com precisão até onde convém estender esta última.

> *Geralmente, pelo termo* ***soimi*** *designa-se todos os objetos (e não somente as pedras) que se distinguem das outras coisas, daquelas que são comuns e profanas. A ideia de* ***soimi*** *parece assim, de um certo ponto de vista, idêntica à de* ***uaropo****, mas ela se reporta ao objeto material, enquanto que* ***uaropo*** *é preciso entender como o ser espiritual. Assim, por exemplo, as colunas ornamentadas com figuras esculpidas de pessoas e animais, que decoravam outrora as casas comuns e as casas de culto, me foram dadas como* ***soimi****.*

*Das pedras **soimi**, em particular, dependem o bem-estar do grupo, sua alimentação, o sucesso, a saúde etc. Se não forem conservadas com cuidado e constantemente vigiadas, elas fugiriam para a mata ou então sua ação benéfica ficaria interrompida. Em Ifãr me informaram que se uma pedra **soimi** fosse derrubada, uma chuva diluviana aconteceria e tudo seria aniquilado.*

*No entanto, não se faz oferendas propriamente ditas aos **soimis**... Cada pedra tem seu guardião, que vela por ela e realiza os ritos. Comumente, é o chefe da aldeia que executa a função de um verdadeiro sacerdote da aldeia.*

*Cada pedra **soimi** deixa emanar dela certas forças que correspondem à sua essência mais íntima (**uaropo**) que se procura utilizar para o bem do indivíduo ou da comunidade... Mas nada se parece aqui com a ação do curandeiro ou do xamã. O centro de gravidade dessas práticas está em outra direção. Jamais se deixa de fumegar essas pedras e conjurá-las. É sobre estes dois ritos que repousam quase todas as ideias religiosas desses papuanos.*

*Tratamos aqui de práticas muito primitivas, que datam de uma época muito recuada, que são mantidas até hoje, sem se desenvolver mais, apesar das influências de todo tipo que agiram sobre essas tribos.*[42]

Nesse estudo sobre os Papuas do lago Sentani, o Sr. Wirz não fala de ancestrais míticos. Mas ele faz alusão às "tradições mitológicas com as quais a imaginação dos nativos é extremamente rica"[43]. Em todo caso, o que ele viu basta para estabelecer que, para eles __ como para os Marind-Anims, como para as tribos do centro da Nova Guiné holandesa __ do mundo da experiência ordinária se

distingue um mundo suprassensível, povoado por forças sobrenaturais e invisíveis, que não são nitidamente pessoais e nem impessoais. *Uaropo* e *soimi* parecem corresponder ao *dema* ou ao *kugi*.

## VII
## As pinturas rupestres do noroeste da Austrália.

Índice

No noroeste da Austrália, entre os Ungarinyins, o Sr. Elkin descobriu interessantes pinturas rupestres, do tipo daquelas que Grey havia visto há cerca de um século, não muito longe dali, nos arredores do rio Glenelg. Além disso, ele recolheu noções muito semelhantes àquelas da Nova Guiné holandesa, que acabamos de estudar; a ideia de *wondjina*, por exemplo. Os nativos denominam com esta palavra as galerias rochosas onde se encontram essas pinturas e também as figuras (sem boca, como as cabeças que Grey reproduziu em seu **Journal**[44]), que parecem olhar as plantas e os animais pintados na mesma rocha, cuja reprodução elas devem, parece, favorecer[45]. Ao mesmo tempo, *wondjina* "significa chuva, ou o poder de produzir a chuva". "O primeiro sentido e, talvez, o sentido original de *wondjina* é: poder que produz a chuva ou que está nela. Se uma cabeça *wondjina* for tocada, se sua pintura for retocada, a chuva cairá, mesmo na estação seca"[46]. "Talvez seja permitido entender *wondjina* como a força de reprodução na natureza e no ser humano, força particularmente associada à chuva"[47].

*Wondjina* não expressa, portanto, uma noção estritamente definida, mas muito mais um complexo de representações e de sentimentos que se relacionam com uma realidade mística e cujo núcleo, se podemos falar assim, é constituído pelas ideias, ligadas

entre elas, de chuva e de geração. Convém compará-lo com outro termo, que os próprios nativos não separam dele e que parece ainda mais complexo; é o conceito de *ungud*. Diz o Sr. Elkin: "*Ungud* tem um grande número de sentidos e um deles, em uso sobretudo nas 'hordas' (subdivisões) do noroeste da tribo, é o equivalente de *wondjina*"[48]. Por outro lado, "a palavra *ungud* é às vezes empregada para designar uma pessoa, às vezes significa um período muito antigo, às vezes ainda se aplica ao espírito aquático que é, ao mesmo tempo, a serpente arco-íris"[49]. Emprega-se também *ungud* como a explicação definitiva das coisas particularmente memoráveis (por exemplo, conjuntos de pedras que são visivelmente um produto da arte). À questão: "O que é isso?", responde-se simplesmente: "É *ungud*". (Ou seja, isso pertence ao período muito antigo, ao período mítico que é denominado por este nome).

> *Às vezes também se emprega* ***ungud*** *no lugar de* ***wondjina*** *e então este termo significa "chuva" e "arco-íris", ou seja, a serpente arco-íris (que propicia a chuva e as crianças)... O emprego do termo* ***ungud*** *está ligado também às pinturas da época distante da origem da civilização (época mítica).* ***Ungud*** *implica em alguma coisa de última e definitiva. Se uma coisa é* ***ungud****, ou produzida pelo* ***ungud****, não há mais nada a dizer, ou, pelo menos, não se dirá mais nada, mesmo se for possível ao informante fazê-lo. As pinturas* ***wondjina*** *são, portanto, dotadas de eficácia, porque são obra do* ***ungud****, ou elas datam do período* ***ungud****.*[50]

Escreve o Sr. Elkin:

> *Para concluir, podemos dizer que as pinturas* ***wondjina*** *têm por função assegurar o retorno regular da estação das*

*chuvas, a reprodução normal dos animais e das plantas comestíveis e talvez também de coisa úteis, como o ocre, a influência do sol e a disponibilidade de um número suficiente de crianças-espíritos (que entrarão no ventre das mulheres e nascerão no fim de sua gravidez). O papel do ser humano é retocar e talvez, na ocasião repintar as cabeças e os ornamentos e pintar nas rochas dessas galerias, os objetos e os animais ou as plantas que ele deseja. A virtude dessas pinturas* ***wondjina*** *provém do fato de que elas são* ***ungud****, ou seja, elas pertencem ao período desse distante passado (mítico), que era "criador". Para a prosperidade do presente, é indispensável manter contato com esse período e que a continuidade permaneça ininterrupta. Assim, a forma da cabeça não deve mudar e a figura, pelo menos em princípio, deve ser apenas retocada e não inteiramente repintada.*[51]

Estas últimas frases podem dar a ilusão de que compreendemos o significado de *wondjina* e de *ungud*. Mas a clareza aqui é superficial. Só discernimos nitidamente o fim perseguido por meio das pinturas rupestres: os nativos esperam dela uma influência benéfica sobre as espécies animais e vegetais com as quais eles se alimentam. Quanto às noções mesmas de *wondjina* e de *ungud*, permanece o sentimento de uma obscuridade que não se dissipa, como se elas contivessem alguma coisa de refratário ao nosso entendimento.

A bem dizer, cada vez que, me conformando ao exemplo do Sr. Elkin, eu falo da noção, da ideia, do conceito de *wondjina* ou de *ungud*, eu tenho consciência de deturpar o que pretendo expressar. *Wondjina* e *ungud* não são, na realidade, nem "noções", nem "conceitos", nem "ideias". É alguma coisa de diferente, de próprio à

mentalidade primitiva, que não encaixa seus pensamentos nos quadros onde os nossos se colocam. Nossos conceitos gerais podem se desdobrar, através de análise, em outros que lhes são subordinados. Nós os sabemos ligados assim, uns aos outros, de uma maneira inteligível. Mas, representações como *wondjina* e *ungud* não são propriamente conceitos. Estes termos designam tão bem seres individuais quanto uma realidade difusa. Eles sugerem, à mente, complexos que não se deixam decompor por processos que usamos habitualmente. Tratamos aqui de representações sem generalidade lógica, embora bem compreensíveis. Por isso, quando tratamos *wondjina* e *ungud* como conceitos gerais, trilhamos um falso caminho. Por mais próximo que chegamos do significado, ele nos escapa ainda mais.

Devemos então desistir de compreendê-los? Sim, se "compreendê-los" consistir em enquadrá-los nos limites lógicos que os mutilam. Mas, talvez, não seja impossível torná-los inteligíveis até um certo ponto. Para ter alguma chance de sucesso é preciso primeiro realizar um esforço indispensável: tentar se moldar à atitude constante dos primitivos em presença das realidades sobrenaturais e míticas, apreender esses complexos como eles são sem tentar analisá-los e "sentir" como eles se reportam à categoria afetiva do sobrenatural.

Entre os Karadjeris __ outra tribo do noroeste da Austrália __ Piddington observou recentemente uma representação semelhante às precedentes.

> *A palavra **bugari**, dizem eles, como a palavra **alchera**, tem vários sentidos. 1º) Designa o que exerce uma ação coercitiva sobre a sociedade. Dizer de uma instituição que ela é **bugari**, significa que ela tem uma autoridade especial que a*

*torna inviolável. Isto provém do fato de que tudo o que é* ***bugari*** *foi criado por seres míticos no período* ***bugari****, ou seja, no distante tempo da criação do mundo. Assim, o sentido mais geral deste termo, quando se aplica a uma instituição social, significa que esta instituição tem um tipo de imperativo categórico ligado a ela.*

*2º) Além do fato de se reportar ao período em que o mundo começou é à autoridade que as instituições presentes receberam desta origem, a palavra* ***bugari*** *é empregada também para designar o totem de um indivíduo. A ligação é suficientemente clara, se refletirmos que cada grupo totêmico é originário de um ou de vários ancestrais que os instituíram no período* ***bugari****. Assim, no totemismo dos Karadjeris, o indivíduo, enquanto membro do grupo totêmico, está ligado, não apenas aos seus outros membros e à espécie natural que está associada a ele, mas também ao período* ***bugari****.*

*3º) Associado a este último sentido, outro emprego da palavra significa "sonhos". Este também é muito claro, se nos lembrarmos que o aspecto mais importante dos sonhos, aos olhos dos nativos, é que é através de um sonho que o pai estabelece a herança patrilinear do totem aos seus filhos.*[52]

A semelhança __ poderíamos dizer, quase a identidade __ destes sentidos de *bugari* com alguns sentidos de *dema*, de *kugi*, de *uaropo*, de *ungud*, é tão evidente que não há necessidade de insistir nisto. Um elemento __ talvez o mais importante e o mais essencial __ é comum a todos: a representação emocional de um período e de um mundo distintos da realidade de hoje. Esse mundo de seres e de forças sobrenaturais foi a origem e o fundamento de tudo o que existe atualmente. Como o Sr. Wirz, o Sr. Piddington diz

expressamente que esse período foi o dos ancestrais que tudo criaram ou produziram e que esses ancestrais são conhecidos através dos mitos. O fato parece muito geral. Da linguagem de outros observadores que não mencionam os mitos, mas que os registraram em termos semelhantes a *dema*, *kugi*, *ungud*, *bugari* etc. podemos, sem temeridade, concluir que, para as tribos que eles também estudaram, o mundo sobrenatural e suprassensível, o mundo do período criador, era povoado por seres míticos.

## VIII
## Interpretação dos mitos segundo o Sr. Wirz. Discussão.

Índice

O Sr. Wirz mostrou bem que, para os Marind-Anims e até mesmo para as outras tribos da Nova Guiné holandesa que ele estudou, existem dois mundos, distintos, embora não separados: o mundo da experiência cotidiana e sensível e o das forças, seres e acontecimentos sobrenaturais, que intervém continuamente no outro, do qual ele é a origem[53]. É o mito, diz ele também, com razão, que, no pensamento desses nativos, faz a passagem de um desses mundos para o outro. Ele é também o princípio geral e, a bem dizer, único, das explicações que satisfazem a curiosidade de sua mente.

Ao mesmo tempo, o Sr. Wirz propõe uma interpretação psicológica desse processo de explicação. Como Tylor e como a maior parte de seus sucessores da escola antropológica inglesa, ele pensa que o papuano tem sua “filosofia”, que ele se interroga sobre a razão das coisas e que as respostas que ele se dá são expressas pelos mitos. Se elas nos parecem geralmente infantis ou absurdas, é porque os Papuas não sabem, segundo as palavras de Descartes, “conduzir ordenadamente seus pensamentos”. Diz o Sr. Wirz:

*O nativo (do centro da Nova Guiné holandesa), só faz perceber os diversos fenômenos, ele sente e ele combina como eles podem depender uns dos outros. Ele filosofa, ele especula, ele se interroga sobre a sobrevida dos mortos, sobre o que eles são e o que eles fazem, sobre a causa dos eventos, dos fenômenos da natureza, da doença e da morte. Mas sua faculdade de julgar e seu poder de combinação não vão muito longe. Em um certo ponto, eles param e, a partir daí, todas as questões no tocante à causa ou às relações ficam sem resposta. As mais flagrantes contradições, a confusão, a obscuridade dominam.*[54]

O Sr. Wirz não se pergunta se esses nativos, sobretudo quando se trata do mundo sobrenatural e de sua intervenção no curso ordinário das coisas, não possuem outros hábitos mentais, diferentes dos nossos, nem se sua mente estaria orientada em um sentido diferente. Ele toma simplesmente como acordado que sua reflexão levanta as mesmas questões que a nossa levantaria, se estivéssemos em seu lugar, com nossa língua, nossas tradições e nossas formas lógicas, herança do aristotelismo. Quanto às contradições e à confusão que eles toleram tão facilmente, ele as atribui à fraqueza de algumas de suas faculdades, como já faziam Tylor e, após ele, aqueles que adotaram sua concepção da mentalidade dos primitivos. Estes, em presença deste ou daquele fenômeno que os surpreendem, especulam e "filosofam" e logo sobrevém um momento em que eles se confundem e caem então em um emaranhado inextricável.

Essa "filosofia" __ acrescenta o Sr. Wirz __ os leva a "concluir" que, além do mundo da experiência atualmente dada, existe um outro, que ele chama "imaginário", onde eles encontram a explicação para os seres e acontecimentos do primeiro. Sua crença

nesse mundo "imaginário" proviria assim de um raciocínio, nascido da necessidade de encontrar a causa desta ou daquela particularidade, deste ou daquele acontecimento do mundo da experiência ordinária.

É legítimo __ eu perguntaria __ transportar desta maneira nossos hábitos mentais e a orientação de nossa mente, exatamente igual, para os papuanos e os australianos? Se evitarmos __ como eu propus fazê-lo __ esta hipótese, admitida imediatamente, sem exame, por Tylor e se seus seguidores, as "contradições" e a "confusão de pensamento" dos primitivos assumem um novo aspecto. Sua crença em um mundo "imaginário" não aparece mais como a conclusão de um raciocínio. Da mesma forma, esse mundo só é "imaginário" para nós. Aos seus olhos, ele é real e até mesmo mais profundamente real do aquele da experiência cotidiana e comum. Ele também é objeto de experiência. Mas esta experiência é supranatural e, portanto, de um valor superior.

Simplificando, de acordo com os Srs. Wirz e Tylor, a existência dessa realidade suprassensível é "concluída". Parece-me, pelo contrário, que ela é imediatamente dada. Onde eles acreditam ver uma operação de entendimento, eu constato o que eles próprios chamam, por diversas vezes, um sentimento (*Gefühl, Furcht und Abhângigkeitsgefühl*); em outras palavras, uma experiência bem nitidamente caracterizada pela ação da categoria afetiva do sobrenatural. Por isto, esses primitivos não procuram a "causa" do que os surpreende ou os impressiona, em contraste com a experiência corrente; pelo menos no sentido em que Tylor e Wirz entendem esta procura. Esta causa lhes é dada antecipadamente, eles não têm que se perguntar qual ela pode ser, nem especular sobre isso e nem "filosofar". Eles são metafísicos, sem dúvida, mas não pelo

apetite em saber. Eles o são de forma espontânea, pela experiência frequente, poderíamos dizer contínua, que eles têm de uma realidade que ultrapassa e domina o curso ordinário da natureza e nela intervém a todo instante.

"Toda crença nos *Dema* tem sua raiz, por um lado, na mitologia e, por outro, nos fatos e forças insólitas, estranhas, que são percebidas ainda hoje"[55], diz o Sr. Wirz. É verdade, mas podemos ir um pouco mais além e acrescentar que a própria mitologia tem sua raiz nessa percepção, no complexo de representações e de emoções que, tradicionalmente, o insólito, o estranho, quando aparecem para esses primitivos, suscitam em sua consciência. Desta origem, o próprio Sr. Wirz nos relatou a prova decisiva: a palavra *dema* e a palavra *kugi*, bem como a maior parte dos termos correspondentes nas línguas das tribos consideradas, servem, ao mesmo tempo, para designar o que é extraordinário ou estranho e, por outro lado, para designar o que pertence ao mundo do sonho, ao mundo sobrenatural. Entre os Marind-Anims, em particular, chama-se *dema* tudo o que é insólito ou impressionante e *Dema* são os ancestrais míticos, aos quais se remonta tudo o que existe atualmente. Esses *Dema* __ geralmente animais-humanos ou humanos-animais __ são como que concretizações, cristalizações, sob a forma de indivíduos ou pessoas, do que em toda parte é sentido como a presença impessoal de uma força suprassensível.

O Sr. Wirz diz, em alguma parte, que não há nada que os Marind-Anims não expliquem através do parentesco, ou seja, que não tenha, em última análise, sua origem na essência ou na ação dos ancestrais míticos. As provas que ele fornece parecem convincentes. Eu só acrescentaria somente a seguinte observação. É porque esse mundo mítico lhes é imediatamente presente __ revelado pelos

sonhos, pelos seres e os acontecimentos estranhos, insólitos etc. __ que eles procuram nele o que dar conta do que é dado na experiência ordinária. Não é para satisfazer uma necessidade de explicação que esse próprio mundo é concebido ou imaginado.

Eu não penso, de forma alguma, em contestar que o papuano ou o australiano se colocam algumas vezes questões como esta: "Porque tal fato mais ou menos singular aconteceu? Qual é a causa de tal particularidade; por exemplo, a cor da plumagem desse pássaro ou a forma de seu bico?" e que a resposta que ele dá consiste em um mito. Mas, se ele procura habitualmente a causa, não nos fatos antecedentes, como nos pareceria natural, mas no mundo das forças invisíveis e dos seres míticos, é porque este mundo já lhe é dado, numa experiência imediata cuja autoridade é, aos seus olhos, decisiva. Deste modo se manifesta a orientação mística de sua mente. Os seres sobrenaturais e as forças invisíveis __ dos quais ele se sente constantemente rodeado __ fornecem a matéria sempre pronta para uma resposta às questões particulares que ele se coloca, da mesma forma que eles lhe inspiram uma mistura de medo, de submissão e de respeito, com os quais sua atividade, por pouco que o objeto se preste a isto, está sempre carregada[56].

***

## Capítulo I

### O mundo mítico.

Índice

A presença constante de termos como *alchera*, *ungud*, *wondjina*, *bugari*, *dema*, *kugi*, *uaropo* e outros semelhantes mostraram como certas tribos australianas e papuanas distinguem __

sem separá-los, no entanto __ o mundo da experiência ordinária e um mundo sobrenatural. Elas se preocupam com este último pelo menos tanto quanto com o outro. As crenças no tocante aos seres e fatos deste mundo sobrenatural estão expressas nos mitos.

Antes de analisar o conteúdo de alguns deles, uma observação preliminar talvez não seja inútil. Como em qualquer outro estudo concernente aos primitivos, nos exporíamos aqui a graves erros, se usássemos sem precaução conceitos que eles ignoram. Por exemplo, um "mundo", para nós __ natural ou sobrenatural, pouco importa __ é um [em grego, no original]. Ele implica na ideia de uma ordem, de uma hierarquia, de uma disposição racional dos elementos que o compõem, enfim, na ideia de um todo organizado, cuja unidade lembra, mais ou menos, o *consenso* das inumeráveis células de um corpo vivo. Mas, (para não dizer aqui do mundo da natureza), o mundo sobrenatural desses papuanos e desses australianos não é construído segundo este modelo. As forças que eles sentem presentes nele agem cada uma por si. Sua influência age, por assim dizer, isoladamente, sem que estejam, em princípio, ligadas umas às outras. Elas coexistem simplesmente. Observadores atentos e escrupulosos __ como Spencer e Gillen, na Austrália e os Srs. Landtman e Wirz, na Nova Guiné, só para citar estes __ concordam sobre este ponto: não há subordinação de potências inferiores a outras superiores e nem de todas a uma potência suprema única. Elas só aparecem nos mitos em ordem dispersa.

Para ser fiel, seria preciso que um estudo desse mundo mítico fosse igualmente fragmentário e, por assim dizer, sem ordem? Ele deveria passar de um mito a outro ou de um ciclo a outro, sem procurar estabelecer entre eles uma coesão, uma consistência, um acordo, pelo menos externamente, sem afastar as contradições mais

grosseiras com as quais os nativos não parecem ter o menor cuidado e nem mesmo nenhum sentimento? Mas, além dessa maneira de proceder ferir nossos hábitos e nossa necessidade de arranjo metódico, ela também só levaria a resultados pouco exatos. Ela desconheceria os elementos de generalidade que, como vimos, apesar das aparências, não estão ausentes desses mitos: o parentesco que uma inspiração comum estabelece entre eles, a homogeneidade do tom, a constância de certos temas, a semelhança frequente dos episódios e, sobretudo, a uniformidade da emoção que se manifesta toda vez que eles colocam em jogo a categoria afetiva do sobrenatural.

Por outro lado, o mundo mítico desses australianos e desses papuanos tem suas condições gerais de tempo e de lugar; outro elemento comum, que convém considerar antes de abordar este próprio mundo.

*
* *

Os termos relativos ao mundo mítico __ *alchera*, *ungud*, *kugi*, *dema* etc. __ implicam todos na ideia de uma época ou período muito distante, quando viviam seres ou se produziam eventos como não se vê mais em nossos dias. *Alchera,* dizem Spencer e Gillen, traz a conotação, em primeiro lugar, de um "passado muito distante". Essa antiguidade extremamente recuada remonta tão distante que a realidade desse período difere essencialmente da realidade atual[57]. É o que o Sr. Preuss chama de *die Urzeit*.

Podemos, é verdade, nos perguntar se essas expressões implicam realmente na presença, entre os primitivos, da ideia de um tempo com uma duração indefinida havido no passado. Essa representação nos é tão familiar que nenhuma mente humana,

pensamos, seria desprovida dela. De fato, no entanto, a representação que constatamos entre esses australianos e papuanos parece muito distante dela.

Diz, por exemplo, o Dr. Malinowski:

> *Os nativos não concebem, de forma alguma, um passado que seria um longo período que se desenrola em etapas sucessivas. Eles não têm nenhuma ideia de uma longa perspectiva de eventos históricos, que se afunila e fica cada vez menos nítida na medida em que esses eventos se afastam rumo a um plano de fundo distante de lendas e mitos, que se opõe a ela como alguma coisa de inteiramente diferente dos planos mais próximos. Esta visão, tão característica do pensamento histórico ingênuo em nossa sociedade, é totalmente estranha aos nativos. Todas as vezes que eles falam de um acontecimento do passado, eles distinguem se ele aconteceu no seu tempo ou no tempo de seus pais, ou não. Além desta linha de demarcação, todos os eventos passados são colocados por eles sobre um mesmo plano, sem que nele haja gradações: "há muito tempo" e "há muitíssimo tempo". Qualquer noção de uma sucessão de épocas está ausente de sua mente. O passado é uma vasta prateleira de acontecimentos. A linha de demarcação entre o mito e a história não coincide com uma separação nítida e definida de períodos no tempo.*
>
> *Da mesma forma, eles não possuem também a ideia do que poderíamos chamar de evolução do mundo e da sociedade, ou seja, eles não voltam seu olhar para trás, para uma série de mudanças sucessivas que aconteceram na natureza e na humanidade, como fazemos. Tanto sob o ponto*

*de vista religioso quanto sob o ponto de vista científico, nós sabemos que a terra e a humanidade avançam na idade e pensamos, uma e outra, em função deste conhecimento. Para eles, a terra e a humanidade permanecem eternamente as mesmas, eternamente jovens. Daí, para avaliar o quanto maior ou menor é o afastamento dos acontecimentos relatados pela tradição, eles não podem empregar as coordenadas de uma ordem social que muda continuamente e se reparte em épocas. Os personagens míticos de suas lendas vivem em casas e se alimentam como os de hoje em dia.*

*No entanto, uma diferença separa para eles o que é mito e o que é história. No mundo mítico, mesmo que as condições do meio sejam as mesmas, acontece todo tipo de coisas que não acontecem mais em nossos dias. As pessoas eram dotadas de poderes que nem as pessoas de hoje em dia e nem seus predecessores possuíam. No mundo mítico, seres humanos saem da terra, se transformam em animais que se transformam em pessoas. Os homens e as mulheres recobram sua juventude retirando a pele, canoas voam pelos ares, objetos se transformam em pedras etc.*[58]

Um pouco mais à frente, o Dr. Malinowski insiste na ausência de qualquer ideia de evolução.

*Os nativos falam muito de um tempo em que a humanidade não existia sobre a terra, não havia jardins etc. e tudo isso chega pronto; nada muda nem evolui. As primeiras pessoas que saíram da terra chegaram com os mesmo ornamentos sobre o corpo, com sua caixa de cal e mascando sua noz de bétel. O acontecimento, o fato deles saírem do solo foi mítico, ou seja, eles não chegaram hoje. Mas os seres*

*humanos e a região que os receberam eram como são no presente.*[59]

Assim, o mundo mítico não se coloca na origem de um longo desenvolvimento histórico, que os nativos não fazem, aliás, nenhuma ideia. O passado que eles mantêm na memória não vai muito longe. Além disso, é tudo período mítico. Os Papuas de Dobu dizem isto em seus próprios termos: quatro ou cinco gerações antes da presente, eram os personagens dos mitos que moravam na ilha e eram os acontecimentos míticos que se produziam ali. Esse período não pertence ao tempo em que se movem os seres e os fatos de hoje em dia. Era, nas palavras de outro autor, o "tempo do período em que não havia ainda tempo".

O Dr. Fortune mostra, como o Dr. Malinowski, que esses nativos não possuem a ideia de uma evolução e ele encontrou frases felizes para caracterizar o período que é, por assim dizer, pré-temporal ou extra-temporal. "Muitos desses primeiros ancestrais existem ainda e exercem sua influência como faziam há quase cinco gerações, de acordo com a lenda, quando a existência veio a ser e a história natural começou"[60]. Estas expressões filosóficas não são totalmente fora de propósito. Sem dúvida que os dobuanos não fazem uso __ por uma boa razão __ de termos tão abstratos. Mas, como muitos outros primitivos, eles sentem que os modos de existência do mundo mítico e do mundo atual diferem qualitativamente (veremos uma prova disto em seguida) e que esta diferença se reflete na coloração própria de cada um destes períodos.

Entre os Bosquímanos estudados pelo Sr. Vedder __ que alguns traços de mentalidade permitem comparar com os australianos e papuanos __ foi observada uma falta completa de interesse pelo passado como tal. O que passou não existe mais e não

há nenhuma razão para se ocupar com isso. Eles também não possuem nada que, mesmo de longe, se pareça com a história. Eles vivem unicamente no presente e para o que ele exige. No entanto, esses mesmos Bosquímanos possuem uma enorme quantidade de mitos e lendas e esses mitos e lendas acontecem no que eles chamam de um período muito antigo; o que não quer dizer que ele remonte a um passado muito distante. Ou melhor, não se trata do tempo como nós representamos, mas de um tempo especial, mítico, como os eventos que acontecem nele e os seres que nele vivem.

Por mais singular que isto nos pareça, não são os mitos que se relacionam com um certo período do tempo; é o período do tempo que participa da natureza do mundo mítico. Este tem seu próprio tempo, ou seja, os fatos e os seres que o povoam estão unidos entre eles por um tipo de parentesco temporal. Nós temos dificuldades para compreender esta participação, porque nós representamos, a parte e distintamente, os grandes cenários de fundo que constituem o espaço e o tempo para nossas percepções e nossos pensamentos habituais. Mas, sem contestar que estes planos de fundo estejam também presentes na mente desses primitivos, é preciso reconhecer que o que é real para eles, o que chama sua atenção, são porções, por assim dizer, concretas, do espaço, das direções, dos lugares caracterizados por sua solidariedade com certos seres e até mesmo períodos qualitativamente definidos por sua participação com os seres que ali existem[61].

Os nativos sentem vivamente a diferença que distingue o período mítico do atual e da história que ele comporta. Eles o expressam à sua maneira __ não como nós o faríamos, pelos resultados de uma análise comparativa __ mas pela descrição das características próprias aos seres de cada um deles.

Assim, no dizer de Strehlow, os

> *Arandas chamam os ancestrais míticos de* ***altjirangamitjina*** *(eternos incriados). Frequentemente estes são transformados, de maneiras a não serem mais perceptíveis aos nossos sentidos. Mas, nem por isso eles deixaram de existir, precisamente porque eles não estão no tempo.*
>
> *"A época mítica __* ***dzugur*** *__ escreve o Sr. Elkin, não deve ser pensada simplesmente com um tempo passado, mas como presente também e futuro. Como um estado, bem como um período"*[62].

Por consequência, quando os primitivos dizem que o mundo mítico está na origem de todas as coisas, isto não significa somente que ele é de uma antiguidade, por assim dizer, transcendente e "meta-histórica", mas também e, sobretudo, que tudo o que existe vem dele, ou, de acordo com a expressão citada acima, que esse período é "criador". Deste ponto de vista, os mitos, diz o Sr. Wirz, são uma "Gênese"[63]. Os nativos experimentam, com relação a eles, sentimentos não menos profundos, não menos intensos do que aqueles que os Livros Santos podem ser objetos. O Dr. Malinowski diz a mesma coisa: "O mito é, para o selvagem, o que é, para o cristão perfeitamente crente, a história, na Bíblia, da criação, da queda, da redenção pelo sacrifício do Cristo na cruz"[64]. O Sr. Preuss mostrou bem o prestígio religioso desses mitos. Ele observou __ também ele __ que os "primitivos não fazem nenhuma ideia da duração do tempo"[65]. Quando ele diz que eles colocam seu período mítico no passado mais distante, *Urzeit* não está sobre *Zeit*, que é preciso colocar o acento, mas sobre *Ur*.

*
* *

Uma vez o período mítico bem distinguido de uma antiguidade histórica, torna-se fácil afastar um equívoco com o qual nem sempre se toma cuidado.

A palavra "ancestral" é geralmente empregada indiferentemente para designar, sejam os seres míticos aos quais um grupo humano atribui sua origem, sejam os ascendentes, os antecessores da geração presente. Porém, vemos facilmente que não é o mesmo significado nos dois casos. Os ancestrais ou antepassados que ocupam um lugar tão grande nas preocupações de tantas tribos mais ou menos primitivas __ como os Zunis, por exemplo, ou muitos Bantos __ foram humanos como seus descendentes. Eles nasceram e viveram como eles. Eles morreram como morrerão os vivos de hoje. São lembrados sua pessoa, o caráter, os grandes feitos. Mesmo aqueles cuja lembrança se apagou, toma-se cuidado para que não possam se sentir esquecidos nas cerimônias e nos sacrifícios, pois a geração presente sabe que seu bem-estar e sua vida, sob um certo ponto de vista, dependem de sua boa vontade. Seu desprazer pode gerar as piores consequências: as doenças farão suas devastações, as mulheres ficarão estéreis, a chuva se recusará a cair etc. Será feito, portanto, tudo o que for necessário para contentá-los. Não se negligenciará nas oferendas e nos sacrifícios aos quais eles têm direito. Este culto dirigido a eles explica como H. A. Junod pôde dizer que entre os Thongas os ancestrais são deuses. Outros missionários empregaram a mesma expressão. Mas esses ancestrais assim divinizados e sem a opinião dos quais não se ousa empreender nada (eles são consultados através da adivinhação), nem por isso deixam de ser representados como humanos. Eles viveram em um dado momento do passado. Eles foram os pais dos pais das pessoas que vivem no presente.

Os ancestrais mencionados pelos mitos se distinguem nitidamente destes. Nenhum laço histórico assinalável os liga às gerações que precederam a atual. Eles pertencem ao período "extratemporal" ao "tempo em que não havia ainda tempo". Lá eles "criaram", "produziram" o que existe hoje em dia e cada um, em particular, ali deu nascimento ao grupo humano do qual ele é o ancestral. Eles geraram no sentido fisiológico que damos a esta palavra? Para o pensamento mítico, a questão não é colocada nestes termos. Indiferente, comumente, ao mecanismo de encadeamento das causas e efeitos, ela reserva sua atenção ao que ela chama "criação" ou "metamorfose".

O Sr. Elkin, a propósito do totemismo sexual na Austrália, observou que havia aí, para os nativos, uma descendência sem filiação natural. "A grande ideia central da sociedade Kurnai é a da descendência comum", escreve ele, que cita esta passagem de L. Fison e A. W. Howit: "Todos os descendentes de Yeerung são irmãos e todos os descendentes de Djeetgun são irmãs". Ele acrescenta: "A crença de que todas as mulheres de uma sociedade descendem de um ancestral diferente do ancestral dos homens pode nos parecer estranha. Mas ela é suficientemente lógica para a mente dos nativos, que a ela acrescentam a crença na pré-existência dos espíritos"[66] (que, ao se reencarnarem, tornam possíveis os nascimentos). Esses espíritos, um ser mítico os "criou" ou "produziu". É neste sentido que ele é o "ancestral" das gerações sucessivas.

Esses ancestrais míticos, como vimos, não estavam submetidos às condições da existência humana. Eternos incriados, eles não precisaram nascer e não conhecem a morte. "No começo (ou seja, no período mítico), vivia em Ankota um homem que havia

saído da terra sem ter tido pai nem mãe”[67], diz um mito dos Arandas. Sua ação acontece fora do tempo e, por consequência, ela não tem fim.

Sua presença __ quando eles se transformaram, por exemplo, em árvores, em rochedos etc. __ é lida no livro aberto da configuração do terreno. Eles não recebem oferendas e sacrifícios. Mas cerimônias __ que geralmente são mitos postos em ação e representados sob forma dramática __ são celebradas em sua intenção. Elas tendem a realizar uma participação, uma comunhão íntima com eles. Elas equivalem, assim, a um culto, sob uma forma, é verdade, com a qual não estamos acostumados e que não são dirigidas ao que chamamos divindades.

Spencer e Gillen observaram que, entre os Aruntas e os Loritjas, o culto aos ancestrais, no sentido comum da palavra, é desconhecido. Podemos dizer o mesmo, em geral, das tribos australianas e papuanas que tratamos aqui. Inversamente, onde este culto tomou um desenvolvimento importante, os ancestrais míticos ou totêmicos, se os reconhecemos como tais, não têm relevância e não desempenham exatamente o papel social daqueles da Austrália. Tudo se passa, parece, como se, quanto mais os ancestrais (do tipo humano) assumem um lugar na vida de seus descendentes, mais os ancestrais (do tipo mítico) são jogados à sombra ou até mesmo no esquecimento.

No entanto, se for permitido olhar as civilizações como as dos Arandas e dos Marind-Anims, por exemplo, como anteriores às do tipo dos Zuñis e dos Bantos, talvez alguma coisa dos ancestrais míticos das primeiras tenha passado para os ancestrais (do tipo humano) que os suplantaram. Aí estaria a razão profunda do fato de que uns e outros são designados pelo mesmo nome. Sem dúvida que,

o que se pode temer ou esperar dos ancestrais (do tipo humano) explica, parece, a atitude que se observa com relação a eles entre tantos primitivos. Mas esta explicação não é inteiramente satisfatória. Talvez, na veneração que cerca tudo o que provém desses ancestrais, no sentimento indiscutido que faz considerar qualquer inovação como um crime, como uma impiedade (a menos que ela se apresente como aconselhada pelos ancestrais), é preciso reconhecer um vestígio, uma sobrevivência da emoção *sui generis* experimentada pelos australianos, os Marind-Anims etc. ao pensamento do mundo mítico e ao que aconteceu nele. A autoridade, o prestígio religioso do que estabeleceram, praticaram, recomendaram os ancestrais (do tipo humano) e o próprio culto que eles são objetos nas sociedades já relativamente desenvolvidas, derivariam assim, em parte, dos sentimentos que, sem dúvida durante longos séculos, inspiraram os mitos e os ancestrais criadores, fundadores, inventores, transformadores etc., que os povoam.

Por outro lado, os ancestrais (do tipo humano) pertencem, como os outros mortos, ao mundo das potências invisíveis. Porém, este mundo é muito próximo do mundo mítico, se é que ele não se confunde com ele. Deste ponto de vista, o ancestral (do tipo humano) e o ancestral mítico não são mais tão distantes um do outro. Eles são objeto de crenças do mesmo gênero. Quer se trate de primeiro ou do segundo, as relações que se pode ter com eles pertence a esta porção da experiência dos primitivos que, para distingui-la da experiência positiva, eu chamei de "mística". Em outros termos, elas colocam em jogo a categoria afetiva do sobrenatural. Assim se pode explicar que o ser mítico, "criador" ou "produtor" de um grupo humano, seja dito seu ancestral sem tê-lo

gerado propriamente falando e que, inversamente, os ancestrais humanos sejam revestidos por um prestígio sagrado semelhante, senão idêntico, àquele que pertencia aos seres míticos.

Os mais antigos observadores já haviam insistido sobre a habilidade dos australianos em reconhecer as direções do espaço e admirado como eles sabem se ajustar a ele na prática. Escreveu N. W. Thomas:

> *Eu muitas vezes fiquei impressionado em ver cada tribo tomar exatamente seu lugar em seu acampamento comum, precisamente de acordo com sua posição respectiva em seu território, tal como indica a bússola (eles possuem um conhecimento perfeito dela). Eu descobri que isso acontecia sempre assim, sem exceção e, ultimamente, quando os negros chegam, eu posso, desta maneira, saber de qual direção veio cada tribo.*[68]

O fato de dois grupos ocuparem espaços contíguos não é também indiferente. Ele tem mesmo tanta importância, desempenha um papel tão considerável, que equivale a um parentesco.

> *Sem pertencer ao mesmo grupo, as pessoas que habitam localidades contíguas estão mais estreitamente associadas do que pessoas que vivem em regiões a alguma distância umas das outras. De fato, este laço pelo lugar era fortemente marcado e tão marcado durante a celebração de suas cerimônias, que constantemente achamos necessário empregar a expressão "parentesco de lugar" (**local relationship**).*[69]

Este parentesco entre dois tipos contíguos consiste em que eles participam igualmente das potências misteriosas que emanam do

solo e dos acidentes geográficos, no território que lhes é comum. Qualquer violação ao que cresce ou vive nessa terra é sentida pelos nativos como lesando a própria vida de um e do outro grupo. Eu forneci provas, em outro lugar, dessa participação[70]. Eis algumas outras, recolhidas em diversas partes da Austrália.

Na região de Boulia (Noroeste do centro de Queensland),

> *quando uma forte inundação acontece, ela traz Karumari, um espírito que aparece sob a forma de uma enorme serpente aquática. Se um nativo em viagem quer atravessar a água, ele entrará nela inicialmente somente até a cintura. Se ele achar a água suficientemente quente, ele atravessará ali ou em algum outro lugar. Se ele achar que ela está muito fria e, mesmo assim, insistir em atravessá-la, ele será infalivelmente levado pela serpente, ou seja, afogado, sem que nada possa salvá-lo ou reanimá-lo. Quando ele está a ponto de atravessar a nado algum grande curso d'água ou rio que ele ache suspeito ou perigoso, o nativo se dirigirá antes à Karumari, mais ou menos nos seguintes termos: "Não me toque! Eu sou deste lugar!" Mas se ele tem que atravessar um rio, mesmo em sua própria região, em companhia de uma pessoa estranha à região, isto pode lhe trazer uma desgraça.*[71]

A presença deste estranho pode enfraquecer o efeito da participação entre o nativo e as potências do rio de sua região.

Nessa parte de Queensland, não apenas cada tribo tem seu território próprio, com o direito exclusivo de errar por ali e de caçar quando bem quiser, mas também cada família possui ali seu domínio particular. Ela conhece em detalhes sua configuração, as plantas que crescem ali, os lugares onde se encontra este ou aquele animal etc., como os brancos sabem o que existe em sua horta.

> *Se uma família ou indivíduo retira vegetais ou caça no território pertencente a outra família, sem sua permissão, isto é um furto e é punível... Raramente se comete tal ato. Os nativos são muito hospitaleiros e quando uma família tem mais alimentos de um certo tipo que não lhe faz falta, em geral ela convida seus parentes e seus vizinhos para compartilhá-los. Mas um estranho à tribo, se ele furta, corre o risco de ser morto. O risco que ele corre é enorme.*[72]

Se o grupo reage desta forma, instintivamente, é porque ele se sente atingido em um de seus pertences. Os produtos de *sua* terra __ plantas e animais __ são ele mesmo; não metaforicamente, mas com toda a força do termo.

Este "parentesco de lugar", esta participação entre um ponto determinado do território e os seres humanos ou não que vivem ali, é particularmente manifesta quando se trata dos centros ditos totêmicos. Escreve o Sr. Radcliffe-Brown:

> *Para muitos totens, parece que o centro totêmico, ou território da cerimônia, está em uma parte da região onde a espécie totêmica é especialmente abundante... Em muitas ocasiões eu tive a prova de que a planta ou o animal totêmico é realmente mais abundante nos arredores do terreno da cerimônia que se realiza ali, do que no resto da região. Na maioria dos casos, o lugar onde se celebra a cerimônia é designado por uma palavra em que um sufixo foi acrescentado ao nome do totem. Por exemplo, há dois centros totêmicos para o escaravelho (Murumbari) e os dois são igualmente chamados de Murumbarina.*[73]

Os centros totêmicos locais, as espécies animais e vegetais e

os grupos humanos que os frequentam, as cerimônias que acontecem ali, tudo isso deve igualmente sua existência aos ancestrais míticos. Spencer e Gillen observaram isto nas tribos do centro e do norte da Austrália. Os Srs. Elkin e Radcliffe-Brown, em várias tribos do noroeste. Escreveu ainda recentemente o Sr. Radcliffe-Brown:

> *A cerimônia em um determinado centro é propriedade do clã ao qual o centro pertence e são as pessoas deste clã que a celebram. Há um conjunto de mitos que conta como os diversos centros totêmicos surgiram, após a ação de certos ancestrais totêmicos. Podemos observar que geralmente um centro totêmico é um lugar nas proximidades do qual a espécie totêmica é muito abundante.*[74]

Esta ligação íntima entre as cerimônias totêmicas, o lugar onde elas devem acontecer, o animal ou a planta totêmica, por um lado e, por outro lado, o ancestral mítico que é sua origem comum, foi assinalada por um grande número de observadores. Eles ressaltaram a importância capital que ela tem aos olhos dos nativos. Diz, por exemplo, o Sr. Elkin:

> *Os totens objetos de culto são sempre locais, ou seja, cada um deles está associado a uma porção definida do território da tribo. Por causa disto, cada clã totêmico tem a guarda dos mitos e das cerimônias que descrevem o que fizeram os heróis de outrora nessa localidade em particular.*[75]

E, um pouco mais além, em termos ainda mais claros:

> *O totem não tem somente ligações históricas e míticas. Ele tem também laços locais, ou seja, ele está ligado a uma área bem definida do território da tribo.*
>
> *Daí, o totem (canguru, serpente negra etc.), objeto de*

*culto para uma pessoa, a liga à localidade onde o herói civilizador ou ancestral deste totem viajou, realizou certos atos e, talvez, tenha instituído cerimônias e costumes... Assim, a participação pessoal de um membro deste clã totêmico com o período heróico (mítico) está associada a uma área bem definida da região. Ele deve conservar e transmitir essa participação. Deste ponto de vista, mais particularmente, ele se interessa pelos lugares que estão localizados nesta região e que estão especialmente associados aos atos criadores mais importantes deste herói. Quando ele os visita, sua emoção é intensa e ele entra neles com respeito, temor e fé.*[76]

As consequências de uma participação assim podem ser percebidas sem esforço.

*A ligação entre uma pessoa e sua região não é simplesmente geográfica ou fortuita; ela é uma ligação vital, espiritual e sagrada. Sua região… é o símbolo e, ao mesmo tempo, o caminho de acesso ao mundo invisível e poderoso dos heróis, dos ancestrais e das potências dispensadoras de vida, que beneficiam os humanos e a natureza.*[77]

Por consequência, afastar o nativo de seus centros totêmicos não é simplesmente exilá-lo ou colocá-lo em condições desfavoráveis. É, literalmente, impossibilitá-lo de viver. Esperar ver os nativos continuarem a levar sua vida normal quando são retirados das terras de seus ancestrais é injusto e pouco convincente. Não apenas, em sua nova localização, eles não têm mais o conhecimento altamente especializado dos recursos que oferece a região, mas também __ o que é ainda mais importante __ eles são subitamente privados de tudo o que tem de mais caro, aos seus olhos, em sua vida

religiosa e cerimonial. Como o Sr. Elkin e outros mostraram, as crenças e as práticas cerimoniais dos nativos tendem sempre a ser localizadas, a se concentrar no domínio dos seus ancestrais, em certas árvores, certas pedras, certos poços d'água dessas localidades onde habitam seres espirituais ou forças sobrenaturais dos quais, no pensamento do nativo, depende seu sustento e proteção. Em uma terra estranha ele não pode celebrar as cerimônias __ ele acredita __ que lhe propiciam sua alimentação e que, certamente, lhe dão um sentimento de bem-estar social. Retirar um nativo do território de sua tribo é, dali por diante, impossibilitá-lo de observar a maior parte de suas cerimônias. Ele morre de desgosto[78].

*
* *

Na Nova Guiné, entre os Marind-Anims, encontramos, em uma forma muito parecida, a mesma participação íntima entre os ancestrais míticos e os lugares onde se manifestou sua atividade; em particular nos centros totêmicos ou então nos traços marcantes da paisagem.

> *Os lugares de onde os **Dema** se retiraram, ou então onde ainda se encontram, são chamados de **Demarirãv**, ou seja, lugares dos **Dema**. Vistos de fora esses lugares são memoráveis por alguma coisa estranha e extraordinária. Há, por exemplo, formações bizarras de terra, cavidades, alturas, bancos de areia ou pedras, pântanos; no mar, ouvem-se barulhos estranhos; nos rios, os **Dema** produzem turbilhões e, no mar, vagas perigosas para as embarcações. Às vezes são vistas aparições extraordinárias: são os próprios **Dema** que saem da terra. Mas, geralmente, eles são fugitivos e*

*indistintos. Em geral, a crença nos* ***Dema-mirãv*** *está ligada a certos fatos, a certos acontecimentos que se produziram nesses lugares. O Marind coloca todos esses elementos em relação uns com os outros e forma longas cadeias causais ligadas entre elas como uma rede. O nativo jamais aceita um acontecimento pura e simplesmente; pelo contrário, ele procura uma explicação para ele e, para isso, apela a outros acontecimentos que se desenrolaram nesse mesmo lugar, ao mesmo tempo ou antes e, talvez, há muito tempo. Mas, para ele, de uma maneira geral, sem os* ***Dema*** *não há explicação, pois tudo o que é estranho ou insólito está sempre ligado aos* ***Dema****.*[79]

Seu pensamento, constantemente ocupado __ para não dizer obcecado __ pelo que ele representa, ou melhor, pelo que ele sente sob o nome *dema*, oscila entre os dois sentidos desta palavra e que ele não procura distinguir. Por um lado, o que é estranho, insólito, extraordinário e a força impessoal que se manifesta desta forma. Por outro lado, os *Dema*, heróis civilizadores, ancestrais míticos meio-humanos e meio-animais. Ele passa de um para outro sem perceber ou, melhor dizendo, estes dois sentidos são, para ele, um só. Os acidentes topográficos, os traços marcantes ou singulares da região etc. atestam para ele, como para os australianos, a presença e a ação, passada e também atual, dos ancestrais míticos. Enfim, ele não pode jogar os olhos ao seu redor sem ter o vivo sentimento de que aqui, ali e também acolá, uma força sobrenatural, um ser mítico se manifestou ou mesmo se alojou definitivamente. Terra e mar são como álbuns vivos onde os mitos se inscreveram.

*Outra propriedade dos* ***Dema-Mirãv****: eles são muito frequentemente centros totêmicos, ou seja, os descendentes do*

*totem, que foram criados ou produzidos pelo **Dema** e que ali se encontram em grande número. Os mitos se referem assim, muito frequentemente, a essa presença de espécies determinadas de animais ou de plantas ou de outros objetos naturais.*[80]

Trata-se aqui, evidentemente, da mesma participação íntima que os australianos, como vimos acima, sentem existir entre um certo lugar (centro totêmico local), o herói mítico que ali criou ou produziu uma espécie viva, os representantes atuais desta espécie e as cerimônias criadas pelo ancestral mítico e que o clã celebra neste lugar.

Acrescenta o Sr. Wirz:

> *Não é, certamente, por acaso, que no território de um clã totêmico são encontrados em grande número os descendentes dos ancestrais a quem os mitos fazem remontar. Há, nestes mitos, um núcleo de verdade. Cada traço particular da configuração do terreno e a presença de tais animais ou de tais plantas no território de um certo clã provocaram a formação de mitos e de relações totêmicas com os ancestrais do clã, os **Dema**, que, de alguma maneira, concordam com essas particularidades e essa presença.*[81]

Assim, estão estreitamente unidas, ou mesmo fundidas, na mente dos Marind-Anims, relações que temos o hábito de ver como distintas: relações de causalidade ou de produção, de parentesco, de situação no tempo e no espaço. Fusão que não conseguiríamos obter por uma aproximação, mesmo íntima, dessas relações representadas inicialmente separadas e abstratamente. Entre os Marind-Anims ela se realiza imediatamente e sozinha. É um complexo fortemente

carregado de emoção, que só podemos imaginar que existe, mas sem poder despertar em nós mesmos. Tudo aqui gira ao redor dos *Dema*.

> *Diante de um acontecimento qualquer, o nativo sempre vê estreitas relações entre sua causa __ o* ***Dema*** *__ e a pessoa, que é passiva. Aliás, cada* ***Dema*** *que habita um certo lugar perto da aldeia é considerado como um parente próximo e o mais antigo de seus habitantes.*
>
> *Da mesma forma que as aldeias e as plantações de sagu e de coqueiro que lhes pertence foram há muito tempo a propriedade dos ancestrais do clã, dos quais eles são sua obra, acredita-se também que todas as particularidades, todos os traços marcantes desse território remontam aos ancestrais mais afastados, aos* ***Dema****, cuja ação está presente em todos os acontecimentos, em todas as forças insólitas e estranhas. Tudo isso prova uma união íntima entre os Marind-Anims e seu território.*[82]

É reconhecível nesta união íntima uma forma que eu chamo de participação. Cada traço marcante da região que eles habitam tem um significado místico aos seus olhos. Eles se sentem assim imediatamente unidos aos ancestrais míticos, aos quais eles devem sua própria existência e que também produziram a própria região, suas particularidades e as espécies animais e vegetais que ali vivem.

Na ilha Kiwai,

> *quase não há um ponto da paisagem que não seja visto como a morada de um ser mítico. Em alguns casos, a existência desses seres assim localizados parece ser tida como uma coisa óbvia, mesmo que não se tenha quase nada a dizer sobre isto, exceto seu nome, que é, geralmente, o do lugar, ao*

*qual se fixa a palavra **abéra** (pai) ou **nogére** (homem velho). Alguns desses espíritos locais são da família dos seres humanos, outros são animais míticos e, às vezes, encontramos até mesmo árvores dotadas de propriedades maravilhosas.*[83]

Entre os nativos das ilhas Trobriand, o Dr. Malinowski constatou crenças semelhantes. Ele encontrou felizes frases para exprimi-las. Por exemplo, quando ele descreve a influência do mito que dá vida à paisagem.

> *É preciso observar que os traços dessa paisagem, cujas transformações o mito conta, provam a veracidade do mito na mente do nativo. As palavras do mito se tornam realidade no rochedo e na colina e nas mudanças sofridas pela terra e o mar. Os estreitos por onde o mar se espreme, as rochas fendidas, os seres humanos transformados em pedras, tudo isso coloca o mundo mítico em contato imediato com os nativos e o torna tangível e permanente. Por outro lado, as histórias (mitos) assim poderosamente ilustradas agem, por sua vez, sobre a paisagem, enchendo-a com eventos dramáticos que, fixadas lá para sempre, lhe dão um sentido perfeitamente preciso.*[84]

O mito encontra assim uma ilustração nos próprios traços da região onde se incorporou. Este acidente de terreno, aquela singularidade local foram palco do nascimento de um mito. Inversamente, na fisionomia da região, os mitos mostram as marcas da atividade dos ancestrais.

Mesmo numa região ocupada pelos brancos, enquanto os nativos não se esqueceram dos mitos, eles persistem em vê-los inscritos no terreno. A configuração da região guarda, aos seus

olhos, seu sentido místico. Na Austrália central, por exemplo, em uma tribo Aranda do norte, a Srta. Olive Pink, explorando uma parte de seu território, em companhia do chefe __ há dois anos, se muito __ este se ofereceu para lhe mostrar os "ancestrais" (míticos) que eram visíveis ao redor deles. Eram *arumba-arunga*, dos dois sexos (literalmente, "duplos espirituais", avós paternos) testemunhas perceptíveis aos seus olhos de sua existência naquele lugar nos tempos chamados de Alcheringa... Ele lhe mostrou os "Dois rapazes que cantam"; o "Bumerangue da mão esquerda", lançado ali por um herói de uma distância de quase 200 km do vôo de um pássaro; "O velho homem porco-espinho". (Por velho homem, eu penso que ele queria dizer: do período mítico).

> *Esses **arumba-arunga** eram provas materiais de que os ancestrais tinham existido outrora sobre a terra ou provas do que eles tinham feito e, assim, de sua presença, ou seja, da presença do que há de eterno neles. Havia também a mãe e a criança Cangurus Azuis. Eu não sei exatamente se se tratava de uma "mãe" humana e de seu filho, cujo nome totêmico era canguru azul ou de um canguru azul fêmea e de seu filhote.*
>
> *As pedras que ele me mostra sob este nome eram dois pedaços de rochedo azul, um grande e um pequeno, que emergiam do leito arenoso do curso d'água (seco, naquele momento).*
>
> *O primeiro **arumba-arunga** que vimos, aos olhos cegos de quem não era nativa, era simplesmente uma colina baixa, interessante, no entanto, pelo seu cume calcário branco que contrastava com o tom bronzeado do resto da paisagem... Uma vez os olhos abertos pelas explicações do nativo, podia-se muito bem imaginar que eram as cabeças decoradas de*

*duas mulheres do **altjira**... Elas estavam sentadas lá e tinham ornamentado suas cabeças com cal e caudas de ratos brancos...*

*A uns mil e seiscentos metros a frente, vimos o topo da cabeça de uma dessas mulheres, mas só se percebia o cume embranquecido pela cal... Ela estava afundada na terra.*

Alguns dias mais tarde,

*mostraram-nos, ao redor de nós, personagens do **altjira**, sob a forma de árvores e de traços da paisagem. Foi então que o "valor" espiritual do lugar começou a tomar posse de mim. Sua realidade para o nativo e a vida dos mitos, tais como ele me recitava, se tornaram reais para mim então.*

*Dois eucaliptos me foram mostrados como "cães selvagens". Algumas árvores eram um chefe ratão que ordenava aos homens **tjilpa** (gatos selvagens) que voltassem para sua terra. Os ramos grossos de uma árvore eram seus braços estendidos para um gesto de comando. Os visitantes indesejados eram vistos sob a forma de eucaliptos... Deste modo, mesmo que o lugar tenha sido profanado há muito tempo pela gente de nossa civilização, no entanto, graças à presença daquilo no que o primeiro chefe havia se encarnado, ele ainda dava uma impressão de sagrado, que se mostrava pelos ritos observados quando se aproximava dali e pelos mitos ligados a ele que se recitava.*[85]

Não seria difícil mostrar "participações" semelhantes às precedentes em um grande número de sociedades, situadas __ na escala das civilizações __ não muito distantes dos australianos e dos papuanos, que acabamos de estudar. Eu só citarei dois exemplos.

Nas ilhas Andaman,

> *podemos dizer, enfim, que os motivos locais das lendas servem para expressar os valores sociais das localidades. Em geral, cada localidade tem sua versão própria das lendas em que os acontecimentos contados estão supostamente ligados a este ou aquele lugar dos arredores. Dessa maneira, todos os traços mais marcantes de uma localidade estão associados aos eventos das lendas... O efeito dessas associações, na mente dos nativos de Andaman, é semelhante àquele produzido em nossas mentes pelas associações históricas de nosso país. Elas servem para dar-lhes consciência de sua ligação com o seu território ou para expressar o sentimento que experimentam ali.*[86]

Na Nova Caledônia, o Sr. Leenhart fez a mesma observação.

> *Todos esses detalhes topográficos (fornecidos por uma lenda) são rigorosamente precisos. E sua própria precisão explica a recusa dos Canaques em contar uma lenda quando eles não sabem exatamente todos os nomes da topografia da história. Podemos dizer que o nativo precisa seguir a narrativa em seu quadro geográfico, para encontrar os pontos de apoio de sua memória ou de sua imaginação.*[87]

Ele encontra também ali as pegadas vivas, ali incorporadas, dos heróis da lenda. O próprio Sr. Leenhart diz isto, em outro lugar. “A prece aos lugares topográficos, que precedeu, em Houaïlou, a prece aos ancestrais, era dirigida aos locais identificados com o totem ou com o ancestral. Esses locais formam um conjunto de participações onde a pessoa e seu habitat estão confundidos”[88].

*

* *

Desta forma, num passado muito distante, no tempo em que "não havia ainda tempo", quando a região não tinha nem mesmo o aspecto que tem hoje, o estado das coisas diferia muito do que vemos hoje. Era o mundo descrito pelos mitos e que é objeto, para os nativos, de um interesse apaixonado e inesgotável. Pois nele se reconhece a causa e a origem do mundo atual, o qual só sobrevive graças a ele, como logo veremos, por um tipo de criação continuada, ou melhor, intermitente. Que ideia os mitos fornecem dele? Podemos, sem muito descaracterizá-la, traduzi-la para nossas línguas?

Se tentarmos traduzi-la em conceitos claramente definidos, ou mesmo descrevê-la de uma forma precisa, a imagem que teremos desse mundo não poderá ser fiel, no mínimo pelas duas razões seguintes: 1) não se trata de um "mundo" ordenado, cujos elementos se reúnem para satisfação de nossa mente; 2) muitos de seus elementos __ e os mais essenciais __ são provenientes, sem dúvida, da experiência desses nativos. Mas essa experiência, que lhes fornece dados do sobrenatural __ de uma forma mais rica e mais ampla do que a nossa __ não se deixa reunir em um quadro de conceitos. Nosso esforço deve então se voltar, nem tanto para tornar inteligível esse mundo mítico (pois, quanto mais conseguíssemos isto, mais estaríamos, na realidade, afastados do objetivo), mas penetrar, da melhor forma que pudermos, no sentido dessa experiência que coloca o primitivo em contato com as forças suprassensíveis e os seres míticos.

Eles se sentem, com efeito, constantemente em presença de um conjunto indefinido de forças e de seres invisíveis que existiam já na época mítica. Mas, naquela época, estes eram geralmente

visíveis e até mesmo percorriam a terra sob formas diversas. Essas representações de seres individuais não excluem, a propósito, a representação de uma força quase universal, impessoal, presente em todos os seres e todos os objetos, que passa de um a outro, que é mais densa e mais poderosa em um e mais rara e mais fraca em outro. Entre os Marind-Anims, por exemplo, o aspecto insólito ou bizarro ou estranho de um objeto ou de um ser logo levantará a suspeita de que uma força sobrenatural ali se manifesta. A forma extraordinária de um rochedo, um rodamoinho no mar, a aparência singular de um animal etc. receberão a qualificação de *dema*. No entanto, no mesmo momento, o Marind falará também dos *Dema*, personagens míticos que ele chama por seu nome, cujos poderes sobre-humanos ele conhece, conhece seus feitos, os lugares que ele habitou, as pegadas que ele deixou etc. Que a mesma palavra sirva, assim, para designar o que se revela pelos seres e objetos insólitos do mundo atual e os heróis do mundo mítico, só é surpreendente para mentes orientadas como as nossas. A mentalidade primitiva não vê aí nenhuma dificuldade.

Outras tribos da Nova Guiné e da Austrália empregam da mesma maneira termos totalmente análogos a *dema*. Por exemplo, vimos acima diversos sentidos da palavra *wondjina* entre os Ungarinyin (Austrália do noroeste). O Sr. Elkin acrescenta a seguinte observação:

> ***Wondjina**: princípio de vida generalizado, simbolizado pelas pinturas **wondjina**, particulares a cada gruta. Mas, por outro lado, o **Wondjina** de cada galeria (ou gruta) pode ser um certo herói civilizador do período **ungud**, comparável aos heróis **mura-mura** da era mítica entre os Dieris ou aos heróis do **altjira** (**alchera**) dos Arandas. Os nativos falam do*

> ***Wondjina*** *deste centro e do* ***Wondjina*** *daquele outro centro etc. e até mesmo os comparam, de acordo com a satisfação mais ou menos grande que eles dão às perguntas das pessoas. Este ponto não está ainda definitivamente estabelecido, mas, de acordo com a interpretação que o Sr. Love (missionário da região) faz da mitologia dos Wararas (vizinhos dos Ungarinyins), os* ***Wondjina*** *foram os primeiros humanos a andar pela terra, criando inúmeros acidentes marcantes da paisagem e se afundando no solo nos lugares onde seus retratos ficaram e onde seus espíritos permanecem para sempre.*[89]

Como não reconhecer nesses *Wondjina* os ancestrais míticos dos Aruntas e os *Dema* dos Marind-Anims?

Segundo a reflexão marcante do Sr. Preuss, nós atribuímos à distinção entre as pessoas e o que é impessoal uma importância que a mentalidade primitiva ignora. É uma realidade sentida da mesma forma, que lhe aparece uma hora como *dema* (princípio geral de vida) e outra hora como um *Dema* (personagem, herói mítico). Não há nada aqui que o perturbe. E nós mesmos __ acrescenta o Sr. Preuss __ quanto tentamos representar a criação do mundo, não vemos também o poder criador na forma de uma pessoa?[90]

Os heróis civilizadores e outros personagens dos mitos, nas tribos da Austrália e da Nova Guiné considerados aqui, oferecem características impressionantemente constantes. Nenhum conheceu a morte, nenhum nasceu; são eternos incriados (*altjirangamitjina* de Strehlow), chamados por Spencer e Gillen de *numbakula*, palavra que significa “vindos do nada, que devem a eles mesmos sua existência”. Todos, em segundo lugar, possuem, em um grau muito elevado, o poder de transformar, seja o que eles encontram em seu

caminho, seja eles mesmos. De fato, eles se apresentam tanto sob a forma de uma planta ou de um animal, quanto sob a forma de um ser humano. Enfim, foram eles que "produziram", para não dizer "criaram", tudo o que existe no mundo atual: os acidentes geográficos que dão à terra sua fisionomia, as espécies animais e vegetais que ali vivem, os clãs e as tribos que a habitam, as instituições que mantém essas sociedades etc. Geralmente, um clã e a espécie animal ou vegetal cujo nome ele traz e que é chamado seu totem, tem por ancestral comum um desses personagens míticos.

Assim, o *numbakulla* que é o ancestral do clã muito importante dos *Achilpa* (gato selvagem)

> *durante longas viagens "criou" inúmeros acidentes geográficos essenciais da terra e decidiu o lugar onde ficariam os centros locais associados aos diversos* ***knanja*** *(clãs): os* ***Achilpa*** *(gato selvagem),* ***Erlia*** *(emu),* ***Arura*** *(canguru),* ***Udnirringita*** *(larva comestível),* ***Irriakura*** *(mexilhão),* ***Emora*** *(gambá) etc. Percorrendo a terra, ele não apenas criou montanhas, rios, planícies e dunas; ele também fez surgiu todo tipo de animal e planta.*[91]

Strehlow diz a mesma coisa, com relação aos personagens míticos dos Arandas:

> *Quando a água foi retirada da terra firme, por toda parte surgiu do solo os* ***altijirangamitjina*** *(os eternos incriados, os deuses totêmicos) que até então tinham habitado cavernas subterrâneas. Eles apareceram, em sua maioria, sob forma humana. Mas eles eram dotados de poderes sobre-humanos e possuíam a faculdade de produzir animais, dos quais eles traziam o nome... Eles podiam também a qualquer*

*momento assumir a forma desses animais e muitos deles andavam na terra por muito tempo com esta forma: canguru, emu, águia etc. e precisamente nos mitos eles são designados por seu nome de animal.*[92]

Entre os Loritjas, a lenda desses heróis é um pouco diferente.

*Em diferentes lugares saíram da terra os deuses totêmicos, os* ***tukutita****, ou seja, os eternos incriados. No começo, eles tinham a forma humana, mas, um dia, um ser maligno, sob a forma de um cão gigantesco rajado de branco e negro, chegou... e caçou os* ***tukutita****. Estes fugiram e assumiram uma forma animal. Uns se transformaram em cangurus, outros em emus, águias etc. Chegaram dois* ***tukutita****, que colocaram em fuga o ser maligno e o mataram. Então, a maior parte dos* ***tukutita*** *voltou à forma humana, mas mantendo a faculdade de assumir a vontade a forma dos animais cujos nomes eles trazem. Após muitas idas e vindas, que são os temas dos mitos totêmicos, os corpos dos* ***tukutita*** *se transformaram em árvores, rochedos e alguns somente em* ***tjurunga*** *de madeira ou pedra.*[93]

Entre os Arandas esta última proporção é inversa.

O que significa, afinal, na mente dos australianos, esta memorável expressão: os eternos incriados? Ela não está rodeada pela atmosfera metafísica e abstrata que a envolve para nós. Ela expressa sobretudo o que os Ungarinyins chamam de *ungud* e os Papuas do centro da Nova Guiné holandesa chamam de *kugi*. O Sr. Elkin e o Sr. Wirz traduzem estas palavras da mesma maneira. *Ungud*, *kugi* é o período além do qual não se vai mais, com tudo o que ele contém. Não pergunte aos nativos qual é sua origem ou sua

causa; esta é uma questão que eles não se colocam. Se ela for levantada diante deles, eles não se preocupam em encontrar uma resposta para ela. Quando eles dizem que um *ser é ungud* ou *kugi*, eles disseram tudo. O limite foi atingido, ou melhor, passou-se para um plano transcendente, da mesma forma que em nossas teologias a eternidade não participa do fluxo do tempo.

Quando observadores encontram essas noções eles não ficam plenamente satisfeitos e querem levar mais além suas investigações, mas sua insistência parece, aos nativos, deslocada e inconveniente. Parece mesmo que eles veem aí um tipo de impiedade, se nos é permitido empregar aqui esta palavra. Assim, numa ilha do Estreito de Torres,

> *O Sr. Bruce chamou minha atenção sobre o fato de que, nas lendas e no folclore (inseparável dos mitos), os principais personagens dos dois sexos raramente são casados e se algum deles está em vias de contar os feitos e aventuras de um de seus heróis e você lhe pergunta se eles eram casados ou quem eram seus pais, o contador te olha e responde, como se, ao fazer tal pergunta, você tivesse cometido uma profanação: "Certamente que não! Ele é o que é, sem pai nem mãe".*
>
> *É muito interessante ouvir o "mamoose" Henry repelir desdenhosamente a ideia de que esses personagens sejam casados ou que tenham pais. Sua existência é tão real para ele quanto a de sua mulher ou de seus filhos.*[94]

Deixemos de lado o assunto casamento. O Sr. Bruce observou que perguntar sobre os parentes desses heróis é cometer um tipo de profanação, o que deixa o chefe nativo chocado e um tanto surpreso. Mas ele não compreende o que se passa na mente desse chefe, para quem a existência desses heróis não somente é real, mas além do

tempo. Eles são __ como os ancestrais míticos dos Aruntas e dos Loritjas __ "eternos incriados". São seres que geraram eles próprios e produziram todo o resto. Eles pertencem ao período *alchera*, *ungud*, *kugi* etc. Perguntar quem os colocou no mundo é desconhecer grosseiramente a principal de suas características. Até mesmo as crianças sabem isso. Só um branco pode fazer uma pergunta tão estúpida.

Com relação aos *Dema*, nos mitos dos Marind-Anims, O Sr. Wirz insiste nos mesmos atributos essenciais.

> *Eles estão por toda parte. Tanto no interior quanto na superfície da terra, no ar, na água, no mar. Eles podem se transformar em qualquer animal ou objeto e se manifestar com aparências bizarras ou insólitas e fenômenos estranhos.*[95]

Assim compreendidos, eles oscilam entre a impessoalidade e a individualidade. Em um sentido mais limitado e restrito, são chamados de "ancestrais". Em poucas palavras: "esses *Dema*, dos quais os humanos descendem, eram seres com forma humana, que tinham o poder de se transformar e produziam todo tipo de objeto"[96].

Mas, eis uma descrição menos sumária:

> *Os ancestrais dos Marind-Anims, como dos outros humanos e do resto dos seres vivos em geral, foram, há muito tempo, os* ***Dema****.*
>
> *Esses* ***Dema****, (chamados também de* ***Amai****, ou seja, avós, antepassados), eram seres com forma humana e animal, dotados de capacidades e poderes extraordinários e sobrenaturais. Eles possuíam, além disso, a faculdade de se transformar e realizar todo tipo de coisas singulares, que não são mais possíveis aos humanos que vivem atualmente. Tudo o*

*que existia então era **dema**. Humanos, plantas, animais "verdadeiros" (ou seja, como vemos hoje), não existiam ainda naquele tempo. Pelo contrário, naquele período, todos os seres e os objetos da natureza possuíam então poderes extraordinários e eles os perderam ao longo das gerações, para se tornarem humanos, animais e plantas comuns. Tudo o que existe hoje se originou dos **Dema**. Estes, por um lado, se transformaram em animais, plantas e outros objetos e, por outro lado, estes foram gerados ou produzidos pelos **Dema**, o que não acontece mais no presente. De sorte que... esses seres e objetos naturais são pais dos diferentes clãs, pois uns e outros remontam aos ancestrais que lhes são comuns, os **Dema**. (Esta é a teoria dos Marind-Anims, ou, pelo menos, um de seus aspectos).*[97]

Incansavelmente os mitos traçam desse período um quadro cujos traços são ao mesmo tempo uniformes e variados, com uma diversidade inesgotável de detalhes e uma constância quase perfeita no essencial. Por toda parte os ancestrais ou heróis civilizadores são __ como os *Dema* dos Marind-Anims __ ao mesmo tempo humanos e animais ou humanos e vegetais. Por toda parte eles possuem, com muitas outras faculdades, dois poderes fundamentais: o de transformar a vontade eles próprios ou o que os rodeiam e o de "produzir", de "criar", de "inventar", de "fundar". Por outro lado, esse mundo por onde eles "erraram" (os mitos adoram segui-los em suas peregrinações) e "criaram" era, como eles, sobrenatural. Seres vivos e objetos inanimados __ a mentalidade primitiva não os separa nitidamente como a nossa __ tudo nele era *dema*. A natureza, nesse período mítico, também era "sobrenatural". Toda vez que a recitação dos mitos ou as cerimônias os evocam aos seus olhos, os primitivos

se sentem em contato com essa realidade superior, transcendente e, no entanto, familiar.

*

* *

> *O nativo das ilhas Andaman não pode ver os ancestrais como pessoas totalmente semelhantes a ele mesmo, pois é a eles que é devida a instituição da ordem social à qual ele só faz se conformar e dela se beneficiar. Ele diz, por consequência, que eles eram pessoas maiores do que ele __ querendo dar a entender que eram maiores sob o ponto de vista mental ou espiritual, mais do que físico e que eram dotados de poderes superiores até mesmo aos dos curandeiros do tempo presente.*[98]

Da mesma forma, na ilha Kiwai,

> *no período mítico, os cães eram diferentes do que são hoje em dia. Eles eram como gente, exceto que eles tinham quatro patas. Eles ajudavam seus donos a trabalharem em suas hortas e sabiam falar como os humanos.*[99]

É de regra nos mitos que os animais e os humanos sejam colocados em pé de igualdade. Essa assimilação é tão óbvia que frequentemente ela fica implícita. O mito está falando de pessoas e, subitamente, num certo momento da narrativa percebe-se que são cangurus, ou inversamente. Só para citar um caso deste tipo, entre muitos outros:

> *era uma vez __ diz um mito Loritja __ duas águias que viviam em Kalbi... Elas tinham construído seu ninho no alto de*

*um rochedo e nesse ninho viviam dois filhotes que as águias alimentavam com carne de canguru. Um dia, as duas águias voaram para muito longe de sua casa e chegaram até Eritjakwata... onde mataram um canguru cinza com golpes de lança.*[100]

Estas águias eram, portanto, humanas? Em que momento elas tomaram esta forma? O mito não acha necessário especificar.

Num outro mito Marind,

*Piakor dá à luz sucessivamente. Primeiro, um pássaro que tinha um rosto humano. "Mas não era um ser humano realmente!", diz Geb (o marido) em cólera. Depois, um segundo pássaro, mas diferente. A terceira criança é um peixe, a quarta também, mas de outra espécie. Geb estava irritado. "Mas, todos eles são puros* ***Dema****!" A quinta, finalmente, era realmente humana. Geb se rejubilou por ter um menino e lhe deu o nome de Lamua. A sexta foi um menino chamado Mangis, a sétima uma menina chamada Belewil. As crianças seguintes foram, mais uma vez, pássaros-****Dema****: primeiro, uma coruja e, depois, outras.*[101]

Assim, dessas numerosas "crianças" que nascem da mesma mãe, umas são humanas, dos dois sexos e as outras são animais do ar e das águas. O marido de Piakor parece mais magoado do que surpreso.

Inumeráveis são as histórias deste tipo nos mitos (que são bem difíceis de separar do folclore). Nós as achamos fabulosas e verdadeiramente incríveis. Mas isto acontece porque não temos, como os nativos, a experiência, o sentimento imediato da realidade do mundo mítico e do que ele contém. Sua convicção sobre este

ponto é tão forte que ela se reflete até mesmo na ideia que eles fazem da natureza presente. Eles sabem muito bem que suas mulheres jamais dão à luz pássaros e peixes. Mas não segue disto que um nascimento assim lhes pareça, como a nós, totalmente impossível. Se lhes for dito que um nascimento assim aconteceu numa casa vizinha, eles absolutamente não se recusariam a acreditar. Seria uma criança-*dema*. O que logo os preocuparia seria saber o que pressagia este parto insólito. Que desgraça se pode esperar e como se prevenir disto?

Fatos como estes e outros não menos extraordinários, raros no mundo atual, eram correntes no período mítico. As transformações mais inverossímeis nele aconteciam sem dificuldade, num piscar de olhos, graças aos poderes que possuíam os *Dema*. A prole variada de Piakor não é, portanto, nada de excepcional, num mundo onde, a priori, nenhum prodígio é impossível.

Os nativos, é claro, estão a milhas de distância dessas fórmulas gerais e abstratas. Elas expressam, no entanto, muito bem as tendências às quais sua mente obedece habitualmente. Há poucos mitos relativos a esse período em que os seres e os objetos mais diversos não se transmitem instantaneamente uns aos outros. Um ancestral-*Dema* se transforma em um rochedo e fica assim indefinidamente; um pedaço de madeira um pouco alongado e estreito vira um crocodilo etc. Num tempo menor do que o necessário para escrever, uma forma nova substitui aquela que se via. Deu-se a esta propriedade característica do mundo mítico o nome de "fluidez". É preciso ressaltar bem o contraste entre esta "sobe-natureza" e a natureza atual, onde as sequências de fenômenos são regulares, mesmo se o determinismo não seja muito rigoroso nela, como implicam as representações dos primitivos. O mundo

mítico ignora mesmo essa estabilidade relativa. Sua fluidez consiste precisamente em que as formas específicas das plantas e dos animais nela são tão pouco estáveis quanto as leis dos fenômenos. A todo momento qualquer coisa pode acontecer. Da mesma forma, qualquer ser vivo pode a cada instante assumir uma nova forma qualquer, seja pelo efeito de seu próprio poder, seja sob a ação de um *Dema*. Tudo depende das forças místicas em jogo e só depende delas.

Assim, no mundo da experiência comum, para fazer de um menininho um homem, é preciso anos de cuidados de todos os tipos. Mas, nos mitos, as crianças prodígios queimam etapas. Enquanto as mulheres nativas aleitam seus bebês durante pelo menos dois ou três anos, frequentemente nos mitos nós vemos que uma criança recém nascida não precisa mais dos seios. Em algumas horas ela anda, fala e fabrica armas. Logo ela tem a força de um adulto e ninguém pode resistir a ela. A mesma rapidez acontece no crescimento dos animais e das plantas míticas.

> *Os coqueiros se multiplicam sem parar, pois os cocos maduros germinam com uma rapidez extraordinária e em algumas horas eles se transformam em coqueiros.*[102]

> *Onde o sangue do casuar havia penetrado gota a gota na terra surgiu uma árvore frutífera, que no dia seguinte já possuía muitos frutos.*[103]

E, num outro mito dos Marind-Anims, “No dia seguinte, sobre a tumba, um pé de areca havia crescido, uma bela árvore delgada que já possuía frutos maduros e antes não era conhecida. Todos se aproximaram e se maravilharam com a visão dessa árvore e experimentaram seus frutos”[104].

A instabilidade fluida, própria do mundo mítico, foi felizmente

caracterizada pelo Dr. Fortune. Ele escreve:

> *Em Dobu explica-se a criação pela metamorfose de uma coisa natural em outra. A linguagem é adaptada para expressar a concepção da metamorfose. Assim,* ***gurewa*** *quer dizer pedra;* ***egurewa****, tornar-se pedra (pela metamorfose de alguma coisa em outra).* ***Manua****, pássaro;* ***emanua****, tornar-se pássaro, pela metamorfose... No início dos tempos, diversas pessoas humanas* ***emanuanidi****, se transformaram em pássaros. Foi assim que os pássaros apareceram no mundo. Diversos pássaros (o que é pouco coerente com a lógica) chocaram os ovos e dali saíram os primeiros seres humanos na terra... Os inhames vieram dos humanos, por metamorfose.*[105]

Nesses mitos de Dobu, não apenas tudo o que existe hoje procede dos ancestrais do período "origem dos tempos" ou foi "criado" por eles. Mas esta transformação se efetua por metamorfoses. A essência dos seres desse período comporta que eles se transformem ou sejam transformados.

O Dr. Fortune insiste também sobre um ponto que nós assinalamos acima: o passado bem recuado mencionado pelos mitos é, no entanto, ao mesmo tempo, passado e presente.

> *Os fatos de criação não estão vivos na lenda somente no sentido de acontecimentos separados nitidamente do presente por um abismo de tempo decorrido. Os nativos acreditam firmemente numa continuidade. Uma cena mítica pode estar situada no tempo da criação, mas seus atores estão ainda vivos e sua influência continua dominante. Assim, um rochedo ambulante submarino chamado Nuakekepaki ainda é temível e ainda faz canoas afundarem no mar. Segundo a lenda,*

*Nuakekepaki é um homem-rochedo ambulante do alto-mar, que, a fim de pagar aos moradores da terra firme uma mulher que ele pegou, fez canoas afundarem para se apoderar dos objetos valiosos que elas continham e os transferiu para suas sogras e para seus irmãos, a título de dote... Ainda hoje em dia ele faz canoas afundarem para pegar o que elas contém de precioso, independentemente de sua dívida de outrora...*[106]

*Da mesma forma, segundo a teoria de Dobu, os heróis e os personagens malvados das lendas ainda estão vivos e são seres sobrenaturais capazes de sempre produzir os mesmos efeitos, seja espontaneamente, seja através da magia.*[107]

Que os seres míticos, em particular os "ancestrais", não sujeitos à morte, ainda façam sentir sua ação no mundo atual, esta crença explica ao mesmo tempo um aspecto da vida social desses primitivos e, até certo ponto, a orientação habitual de suas mentes. Compreende-se primeiramente a importância que tem, aos seus olhos, as cerimônias, secretas ou não, em que esses ancestrais tomam lugar de destaque e que são celebradas expressamente por eles. As descrições de Spencer e Gillen, por exemplo, de Strehlow, de Wirz, de Landtman e tantos outros mais, não deixam nenhuma dúvida quanto a isto. Precisa-se da presença e da ação desses heróis míticos. Eles estão na raiz dos seres, são a fonte da vida, com a qual é preciso participar sempre para não deixar de existir. A soma enorme de esforços e de trabalho que se despende nas cerimônias, para conseguir que esses seres míticos continuem a produzir o que é indispensável ao grupo social, atesta que até mesmo sua vida nelas está em jogo.

Em segundo lugar, o que eu chamei de "sobrenatural" __ e que, na mente dos nativos não se distingue do mundo revelado pelos

sonhos e pelos mitos (esses mitos são a história do seres sobrenaturais) __ intervém constantemente no curso ordinário dos eventos. Daí, a regularidade desse curso, mesmo que real, está sujeita a contínuas exceções. Estas, impressionam mais suas mentes e se impõem mais fortemente à sua atenção que a ordem mesma da natureza. Não que eles negligenciem as sequências regulares dos fenômenos e as técnicas que são inventadas e que, às vezes, são levadas até um alto grau de perfeição, provam suficientemente que eles sabem observar certas relações de causalidade e usá-las a seu favor. Mas eles não têm nenhuma razão para refletir sobre essas ligações entre fenômenos que sempre se verificam. Elas são óbvias. Elas estão lá. Aproveita-se delas e isto basta.

Assim se explica o fato __ assinalado por Augusto Comte __ de que em nenhum lugar se encontrou um deus da gravidade. Além do fato de que "gravidade" é um conceito abstrato que os primitivos não formaram e muito menos nomearam, já que os corpos abandonados a própria sorte tendem sempre a cair, porque se interessar por este fenômeno regular e constante? É um fenômeno que não se desmente jamais e não reserva surpresas. Ele não suscita, portanto, perguntas. Mas se um corpo sólido fica suspenso no ar ou sobe ao invés de cair, a nuca logo se arrepia e se pergunta que força sobrenatural interveio.

Reconhecemos aqui a orientação mística, própria da mentalidade primitiva. Aos seus olhos, o mundo mítico (que não deixou de existir) faz, a cada instante, sentir sua influência no mundo atual. Ele não se revela constantemente pela brusca aparição de algum fato ou ser insólito, estranho, extraordinário; um *dema*, no dizer dos Marind-Anims? Em nosso pensamento, a própria existência da natureza implica em uma estrutura fixa, num arcabouço

invariável, ou seja, no determinismo dos fenômenos e na permanência das formas específicas dos seres vivos. Rejeitamos, portanto, os seres e os eventos míticos __ incompatíveis com essa ordem __ característicos do reino das fábulas e das ficções. Bem outra é a atitude da mentalidade primitiva. Para ela, o mundo mítico, ao mesmo tempo "sobrenatural" e "pré-natural", é a realidade por excelência. Este é simplesmente o fundamento da "natureza". Pois foram os heróis, os ancestrais do período mítico (*alchera*, *ungud* etc.) que produziram, "criaram" os seres do tempo presente. Para que estes sobrevivam, a ajuda desses heróis míticos é indispensável. Portanto, isto deve ser assegurado periodicamente através das cerimônias que eles próprios instituíram.

Sem dúvida que os humanos, os animais, as plantas de hoje em dia só se parecem minimamente com seus ascendentes do período mítico. Eles perderam a maior parte dos poderes que estes possuíam. No entanto, eles não são totalmente desprovidos deles. Além disso, certos animais, certas pessoas sobretudo, guardaram o privilégio de participar, mais do que os outros, do mundo sobrenatural. Um pouco de sua "fluidez" ainda se manifesta neles. Os feiticeiros, os curandeiros, os xamãs gozam, mais ou menos, da faculdade de mudar de forma e aparecer sob aquela que mais lhes agradar. Este é um poder que é, como se sabe, uma das propriedades essenciais dos seres míticos.

Dizer que nessas sociedades primitivas acredita-se na existência passada e, no entanto, presente dos ancestrais míticos, dos heróis civilizadores, dos *dema*, equivale então a reconhecer que as mentes ali são orientadas misticamente, ou seja, sempre prontas a ver no que acontece __ por pouco insólito que seja __ a ação desses seres sobrenaturais. Da mesma forma, ali surgirão constantemente

feiticeiros e curandeiros, pois seus poderes extraordinários são, também eles, apenas uma prova, dentre tantas outras, da intervenção do "sobrenatural" no mundo atual. De sorte que, o mito e a crença nos poderes supranaturais de certas pessoas e de certos animais, enfim, na feitiçaria e na magia, jorram, em última análise, de uma mesma fonte; eles são, tanto um como o outro, tão vivazes que são inesgotáveis.

Vimos que a ideia de evolução histórica é estranha a essas sociedades primitivas. Com mais forte razão eles ignoram a ideia de progresso. Esta noção, para se formar, supõe a existência de algum progresso efetivo no conhecimento da natureza e nas aplicações que se faz dela. No entanto, entre esses primitivos, esse progresso, se não for nulo, é, em geral, muito lento e, sobretudo, eles não dão grande importância a ele. Para que pesquisar como os fenômenos se condicionam uns ao outros, se suas sequências podem, a cada instante, ser modificadas ou interrompidas por uma potência sobrenatural que intervenha? Mentes orientadas desta forma se voltarão sempre, de preferência, para o mundo mítico onde residem as forças das quais dependem sua felicidade ou infelicidade e cuja ajuda é indispensável ao sucesso de suas realizações, quaisquer que elas sejam. Assim, só para citar um exemplo, entre os nativos Cunas (istmo do Panamá), estudados pelo falecido Nordenskiöld, um remédio não curará se, ao ser ministrado, não se recitar uma fórmula relacionada a ele[108]. Nada os estimula a observar como os efeitos do remédio variam de acordo com a dose mais ou menos forte ou a idade e o estado do doente etc. e muito menos fazer um estudo experimental dele. De que serviria isto? É necessário e suficiente que no momento apropriado a fórmula mítica seja recitada.

Os fatos deste gênero são inumeráveis. Em tais circunstâncias

a atitude desses “primitivos” é quase sempre a mesma: indiferença a pesquisas que não os atraem e das quais eles não esperam nada; atenção concentrada no mundo das forças sobrenaturais e dos seres míticos, onde residem as verdadeiras causas e que lhes inspira sentimentos quase religiosos de medo, de submissão e de respeito. Se eles formam, sobre tais objetos, julgamentos de valor, a “fluidez” do mundo mítico deve lhes parecer bem superior à estabilidade relativa do mundo atual, da mesma forma que os *Dema*, aos quais nenhuma transformação é impossível, levam vantagem sem comparação sobre os seres de hoje em dia, cujos poderes são tão pouco numerosos e tão limitados.

Enquanto as mentes são orientadas neste sentido, qualquer que seja o desenvolvimento de sua civilização, a ideia de progresso não floresce. Seu ideal e seu desejo profundo permanecem indefinidamente de participar, de comungar com o “sobrenatural”, ou seja, com os seres míticos somente aos quais seu grupo deve sua origem no passado, a manutenção de sua existência e a garantia de seu futuro.

***

## Capítulo II

### Os seres míticos meio-humanos e meio-animais.

Índice

Inúmeros mitos __ australianos e papuanos __ relatam as aventuras e os altos feitos dos “ancestrais” ou “heróis civilizadores”. Dotados de poderes extraordinários, eles produziram, “criaram”, tudo o que contém o mundo atual: espécies vivas, objetos inanimados, traços marcantes da paisagem (lagos, rios, montanhas,

rochedos etc.). Eles também são os fundadores das instituições e os autores das invenções essenciais que tornaram possível a vida social. Ao mesmo tempo, eles tinham a faculdade de assumir à vontade a forma que eles quisessem.

Porém, quase sempre (as exceções são raras), os mitos nos representam esses ancestrais ou heróis civilizadores como sendo, ao mesmo tempo, humanos e animais. Sobre este ponto, os testemunhos abundam e concordam. Para as tribos da Austrália central, Spencer e Gillen dizem isto e repetem sem cessar. Nos mitos e nos textos cerimoniais recolhidos por Strehlow, isto é um *leit-motiv*. Entre os Marind-Anims, os *Dema* aparecem tanto sob a forma humana quanto sob outra forma, animal ou vegetal. E eles as trocam com uma extrema facilidade.

Esta característica dos personagens míticos, constante na Austrália e na Nova Guiné __ especialmente nas tribos que consideramos aqui __ é constatada também entre seus vizinhos e, a bem dizer, nas sociedades primitivas em geral. O Pe. Ehrenreich a assinalou nos mitos mais antigos dos nativos da América do Sul. Ela não é menos frequente nos nativos da América do Norte, em particular entre os nativos das planícies e do noroeste (Colúmbia Britânica). Nos mitos da África negra ela aparece com a mesma regularidade. Enfim, ela não parece ser uma exclusividade da estrutura social das tribos australianas e papuanas (que, aliás, está longe de ser uniforme em todas), nem depender de nenhuma condição local. Em quase toda parte onde se recolheu mitos deste gênero, os ancestrais e heróis civilizadores mencionados por eles se apresentam ao mesmo tempo sob a forma humana e sob uma forma animal. De onde provém esta característica tão difundida e tão surpreendente para nós? Como se explica a dualidade de natureza

entre esses ancestrais míticos dotados de poderes extraordinários?

Sem dúvida que, dentre esses poderes, está a faculdade de se transformar *ad libitum*[109] e eles não deixam de utilizá-la. Para eles nada é mais fácil do que assumir __ quando eles julgam necessário __ a forma de um animal ou de um objeto qualquer. Resta saber, no entanto, transformações à parte, porque tal ancestral é, de acordo com sua natureza, um homem-canguru, outro é um homem-rã, outro é um homem-pato, homem-gato selvagem etc. Porque, nos mitos dos Marind-Anims, tal Dema é um coqueiro, outro é um crocodilo, ou um rochedo etc. O problema é duplo, ou, pelo menos pode ser examinado sob dois aspectos diferentes: 1º) Qual é a ideia de animais e de plantas que está implicada nessas representações dos ancestrais e dos heróis míticos? 2º) No que consiste a dualidade de natureza (humana e animal) de um único e mesmo personagem?

## I
## Dualidade de natureza dos seres míticos. A ideia que os primitivos fazem de animal.

Índice

Qualquer tentativa para responder a estas questões seria inútil e condenada antecipadamente à derrota, se não nos impusermos o máximo de esforço possível para sentir os termos como fazem os nativos. Para esses australianos, esses papuanos, esses ameríndios etc. os ancestrais, os heróis míticos, meio-humanos, meio-animais, não são ficções para divertir a mente, espantar ou encantar. Eles são seres que existiram e ainda existem, de uma dualidade mais profunda, mais essencial do que qualquer um daqueles que nos rodeiam no mundo atual. O que os mitos contam com relação a eles assume, geralmente, um caráter quase sagrado. A ideia de se duvidar deles não vem à mente dos nativos, salvo raras exceções. Se isso

lhes fosse sugerido, seria muito mal recebido e, sem dúvida, imediatamente afastado. Ela é pouco compatível com sua atitude mental habitual. Dada a "fluidez" do mundo mítico, nada pode ser declarado impossível. Por mais inverossímil que um mito pareça, eles, portanto, jamais o rejeitam, por esta razão. Rasmussem ouviu seus amigos Esquimós afirmarem sua fé e dizer por que eles encontravam nela inteira satisfação: "Isto é relatado na tradição, portanto, isto é verdadeiro", eles dizem.

Não vemos como esta confiança possa ser abalada. Por exemplo, em um mito Aranda, um ancestral chamado Mulbanka, ao mesmo homem e gato selvagem, viaja em companhia de suas duas mulheres e de um grupo de jovens noviços. Após ter celebrado uma cerimônia, "ele se levanta, coloca todos os homens em uma bolsa feita de pele de canguru e a coloca sob seu braço esquerdo, enquanto leva as duas mulheres numa outra bolsa sob seu braço direito". Strehlow acrescenta:

> *Na mente dos negros, esta façanha __ colocar numa bolsinha um grande número de jovens __ não oferece nenhuma dificuldade. No momento em que Mulbanka ali os coloca, eles são transformados em pequenos* ***churinga*** *de madeira, do tamanho de um* ***namatuma*** *(zunidor de alguns centímetros). Assim que ele os retira dali, eles retomam sua primeira forma. O mesmo acontece com as duas mulheres.*[110]

Mais de uma vez, os observadores ficaram estupefatos ao encontrarem o que eles chamam de uma incrível credulidade em pessoas capazes, aliás, de reflexão e de crítica. Mas, propriamente falando, não se trata de credulidade. Mentes de orientação mística e dominadas pela representação tradicional de um mundo mítico onde tudo é "fluido" assumem e mantém esta atitude sem pensar nela. Ela

exclui antecipadamente qualquer razão para duvidar do que acontece.

Em segundo lugar, esses mitos não deixam de lembrar que os objetos e os seres desse período, em particular os animais, eram maiores, mais fortes e dotados de mais poderes do que os de hoje em dia. Todos sabiam falar, pensar, planejar e executar seu planejamento através dos meios adequados, como fazem os humanos. Qual é o espanto, portanto, se o mito os colocam no mesmo plano?

O ancestral, o herói, que aparece sob a forma de um canguru ou de um pássaro ou de uma serpente, não se diminui por ter abandonado a forma humana. Ele continua capaz dos mesmos altos feitos. Ele não perdeu nada de seu poder nem de sua dignidade.

Bastará ter indicado em algumas palavras estas considerações. Elas tendem simplesmente a reconstituir a atmosfera para onde os mitos transportam os primitivos, que ali se movem sem nenhuma dificuldade. Elas são apenas preliminares. Elas não tocam ainda no fundo do problema. Qual é a ideia que eles fazem de animal? Como ela os leva a olhar os heróis e os ancestrais míticos ao mesmo tempo como humanos e como animais?

Esta ideia compreende, primeiramente, elementos objetivos, adquiridos através de uma experiência milenar. Os australianos, por exemplo, para dominarem os animais com que eles se alimentam __ cangurus, emus, gambás, ratos, pássaros, peixes etc. __ com os poucos instrumentos e armas que eles dispõem, precisaram se informar precisamente sobre seus habitats, seus costumes, suas migrações sazonais e, de uma maneira geral, sobre todo seu modo de viver. Geralmente, para eles, isso é uma questão de vida ou morte. Eles aplicam a isso uma paciente observação, uma precisão de

discernimento, uma memória às vezes prodigiosos.

> *Sua habilidade em seguir uma pista é bem conhecida. É difícil "imaginar" a maestria empregada por eles nesta tarefa, se não os vimos em ação. Não apenas o nativo conhece os traços que deixam todos os animais, todos os pássaros, como também, quando ele examinou um terreno, ele pode dizer imediatamente, de acordo com a direção das últimas pegadas, ou mesmo cheirando o odor da terra no início do terreno, se o animal está ou não ali. Desde sua mais tenra infância, meninos e meninas são exercitados para distinguir cada pegada deixada por cada ser vivo. As mulheres, em particular, geralmente se divertem em imitar, no solo arenoso, as pegadas de diversos animais; o que fazem com as mãos, de uma maneira maravilhosamente exata.*[111]

O Sr. Wirz diz a mesma coisa dos Marind-Anims:

> *Seu conhecimento das plantas e do uso que se pode fazer delas é verdadeiramente prodigioso. O nativo, em qualquer lugar que ele esteja em sua região, sempre sabe se virar, enquanto que um estrangeiro morreria certamente de fome nas savanas que se estendem a perder de vista.*[112]

É inútil insistir sobre estes fatos já muitas vezes assinalados. Retenhamos somente que o nativo tem de cada planta, de cada animal que o interessa, uma imagem minuciosamente exata, mais precisa em detalhes do que aquela do melhor caçador ou plantador de raça branca.

A própria riqueza das particularidades concretas nesta imagem tem por consequência uma ação inibidora que torna difícil para o nativo passar da imagem especial para uma ideia geral, como nos

fazemos tão facilmente. Esta diferença nas operações mentais se reflete na linguagem, como eu tentei mostrar em outro lugar[113]. Em muita línguas primitivas, a superabundância luxuriante do vocabulário, no tocante aos seres vivos sobre os quais o interesse dos nativos se concentra, é, ao mesmo tempo, o sinal que, pelo menos neste domínio, seu pensamento é pouco conceitual e um obstáculo para que ele se torne uma vantagem. Eles são assim pouco levados a comparar para classificar e para substituir as imagens específicas propriamente ditas por ideias gerais e abstratas, menos ricas em detalhes, mas mais manejáveis. Admiravelmente informados, do seu ponto de vista, certamente eles sabem mais sobre as plantas e os animais de sua região do que nossos camponeses sobre a flora e a fauna de seu cantão. Mas este saber permanece ligado aos seus objetos particulares e, por consequência, desorganizado, não sistematizado, fragmentário. Quando o australiano está em presença de pegadas, de formas, de sinais, que ele aprendeu a interpretar, as conclusões que ele tira são, em geral, infalíveis. Mas esta extraordinária aptidão adquirida tem seu preço. Ele o paga com a ausência quase completa de ideias gerais sobre as quais a mente poderia exercer sua atividade e que, incorporadas à língua sob forma de conceitos, se tornariam o mais precioso dos patrimônios para as gerações futuras. Sem a maravilhosa adaptação desses australianos ao seu meio, teria sido muito difícil e talvez impossível, que eles tirassem dele seu sustento. Mas, precisamente porque ela é tão exata, ela colocou sua inteligência, por assim dizer, no fio da navalha.

## II
## Poderes místicos atribuídos aos animais.

Índice

Por outro lado, a frase “Todas as coisas têm uma existência

invisível, tanto quanto a visível" se aplica às plantas e aos animais, bem como aos outros seres da natureza. Até na ideia desses seres que são tão familiares aos nativos, a orientação mística de sua mente se mostra predominante. Por consequência, o tamanho de um animal, sua força física, seus meios de ataques e de defesa e, de uma maneira geral, suas características objetivas, importam talvez menos aos seus olhos do que as faculdades e os poderes com os quais são dotados. É nestes que o nativo pensa primeiramente, quando ele percebe ou imagina um desses animais. É com eles que ele se preocupa em primeiro lugar, quando ele busca a maneira mais precisa e a menos perigosa de se apoderar dele. Ele jamais confiará somente na habilidade profissional do caçador e do pescador. Para que os animais se deixem capturar e matar, é preciso primeiro agir eficazmente sobre suas "disposições[114]". Ele usará, portanto, fórmulas e encantamentos que diminuem sua velocidade, que paralisam sua defesa, que os tornam complacentes e dóceis ao seu desejo de capturá-los etc. A mesma preparação mágica é indispensável para tudo o que ele emprega nessa ocasião: para suas armas, seus cães, suas armadilhas, suas canoas etc. Tabus, às vezes severos e muito complicados, deverão ser observados, antes, durante e depois o período da caça e da pesca, pelas pessoas que tomam parte nelas e também por seus próximos que ficam em casa; em particular suas mulheres. Enfim, tudo se passa como se existisse, nos animais em questão, forças místicas com as quais é preciso conciliar ou dominar, através de outras forças igualmente místicas.

Assim, num documento que data de quase um século, lemos:

> *Os nativos de Port-Lincoln (Austrália do Sul) têm um grande número de fórmulas, transmitidas pelos seus ancestrais e conhecidas somente pelos homens de idade, que*

*as recitam rapidamente quando se vai perseguir um animal e o golpeá-lo com lanças. O sentido literal desses encantamentos __ ou dessas imprecações, como os nativos as chamam __ lhes é, provavelmente, desconhecido, pois são incapazes de explicá-los. Mas, seu objetivo e o efeito produzido __ como estão inteiramente convencidos disso __ é impedir o animal de ficar vigilante, de sorte que ele não percebe seu inimigo, ou é enfraquecê-lo, ficando sem condições de escapar daqueles que os perseguem.*[115]

De nossa época, só para citar um ou dois exemplos, a obra do Sr. G. Landtman sobre os papuanos de Kiwai enumera um grande número de procedimentos mágicos usados por eles para assegurar o sucesso na pesca do peixe-boi, ou o crescimento das plantas em suas hortas. Nas ilhas Trobriand, devemos ao Dr. Malinowski uma descrição detalhada do que se exige, deste ponto de vista, a pesca ao tubarão.

*No começo de cada estação dessa pesca, constroem-se canoas novas e as antigas são cuidadosamente revisadas... Quando a estação se aproxima, os proprietários das canoas que precisam de reparos e aqueles que querem canoas novas, vão até o mágico e lhe oferecem presentes. Num dia marcado, o mágico celebra uma cerimônia em sua casa, oferecendo alimentos aos espíritos dos ancestrais e recitando um encantamento. Nessa cerimônia, os presentes que ele recebeu são expostos em sua cabana. Após isso, os homens levam os troncos de árvores para a aldeia e trabalham nas canoas durante algumas semanas. É o período dos tabus mais estritos, observados por toda a comunidade. Nenhum barulho é tolerado na aldeia; não se deve bater madeira com madeira,*

*trabalhar com ferramentas e nem brincar brincadeiras barulhentas. Nem os homens e nem as mulheres podem usar ornamentos, pentear os cabelos, se besuntar com óleo de coco... Toda a aldeia deve observar o tabu sexual e nenhum estrangeiro pode entrar nela.*

*Quando todos os barcos estão prontos, o mágico recita encantamentos sobre certas ervas e esfrega com elas as canoas. Os instrumentos de pesca são submetidos também a encantações e os pescadores partem solenemente para a primeira expedição. A maior parte do que foi capturado nessa primeira saída é enviada ao chefe principal da aldeia de Omarakana.*

*Durante toda a estação, que dura quase duas luas, cabe ao mágico certas incumbências e ele celebra certas cerimônias. Assim, ele se abstém de relações sexuais, sua mulher e seus filhos deixam a casa, onde ele fica sozinho... Quando os pescadores partem para uma expedição, ele escancara a porta de sua casa, se senta sobre uma plataforma sem usar seu tapa-sexo e fica com as pernas afastadas. Isso, dizem, faz o tubarão abrir a goela e engolir a isca.*[116]

Os poderes místicos dos animais, da mesma forma que as fórmulas e os encantamentos usados contra eles, são conhecidos pela tradição, ou seja, em geral, pelos mitos, que, em qualquer ocasião, surgem em sua mente e cuja autoridade é indiscutida. É como que um tesouro inesgotável. Se um nativo percebe um emu, um canguru ou um pássaro, um inseto, peixe, fruto, um acidente do terreno chamou sua atenção, logo lendas ou fragmentos de lendas se apresentam ao seu pensamento. O meio ambiente está povoado de seres que significam para ele muito mais coisas do que nos revela

nossa experiência, limitada aos dados “positivos”. A Sra. L. Parker ressaltou bem essa diferença.

> *Como esses negros tornam interessantes minhas caminhadas com eles pela mata! Cada crista, cada plano, cada curva do terreno tem seu nome e, em geral, sua lenda. Cada pássaro, uma história. Cada singularidade da natureza, uma razão para sua existência. Essas caminhadas, sem nenhuma dúvida, têm, pelo menos, um efeito sobre meu amor-próprio. Era sempre eu a ignorante do grupo. A criança mais jovem sabia mais do que eu e tinha alguma coisa para contar sobre tudo.*[117]

Em particular, esses australianos, como quase todos os primitivos, dirão deste ou daquele animal que ele sabe e pode mais do que os humanos. Saber e poder que é preciso entender, por sua vez. Trata-se do saber que eles ambicionam para eles mesmos. Não penetrar a natureza das coisas e determinar suas leis, mas conhecer antecipadamente o que pode acontecer de felicidade ou desgraça, se um empreendimento será vitorioso ou fracassará e, sobretudo, as “disposições” favoráveis ou não dos seres visíveis e invisíveis que os rodeiam. É por que certos animais “sabem”, que em tantas sociedades eles são consultados avidamente. Esperam-se deles presságios e augúrios. Quanto aos seus poderes, aqueles que mais impressionam os nativos são aqueles que são comuns à nossa admiração: o voo dos pássaros, a agilidade dos peixes etc. São coisas óbvias e às quais não se vê motivo de admiração, como a luz do dia e o curso regular das estações. Sem dúvida que os nativos gostariam de se apropriar dessas preciosas faculdades que ele inveja. Às vezes, ele acredita que pode conseguir isso se alimentando com a carne do animal, como o guerreiro que pensa incorporar a força e a coragem

de seu inimigo, quando come seu coração, fígado ou o cérebro. Em mais de um mito, vemos o herói colar asas em seus ombros ou engolir uma pluma de pássaro, a fim de poder voar. Mas, em geral, é aos poderes misteriosos que ele imagina presente no animal, que o nativo atribui a maior importância. Sobre este ponto, mitos, lendas e contos são inumeráveis. As poucas citações que seguem bastarão, talvez, aqui. Antigamente, nas tribos da Austrália do Sul, o urso era visto como um animal particularmente sábio e prudente. (Sabe-se que o urso é objeto de crenças semelhantes na Ásia setentrional, entre os Ainos e em muitas regiões da América do Norte).

> *Eu estava com um nativo muito conhecido, de Western Port, na perseguição de cinco outros negros. Após alguns dias, havíamos perdido sua pista, em uma parte da região onde pensamos que eles tinham, necessariamente, que passar. Seguimos um curso d'água. Depois de alguns quilômetros, no momento em que passávamos, ouvimos um urso. O negro parou e começou uma conversa. Eu fiquei lá, olhando para o urso e o homem. Por fim, o nativo voltou para peto de mim e me disse: "Eu sou muito estúpido. O urso me disse para te fazer tomar esta outra direção". Imediatamente atravessamos o curso d'água e seguimos uma pista diferente. Por mais estranho que isto possa parecer, não havíamos percorrido mais do que uns dois quilômetros após termos mudado de rota e caímos sobre os traços dos cinco negros.*[118]

O autor acrescenta que jamais se deve esfolar um urso; isto impediria a chuva de cair. Eis um outro testemunho, relacionado a este:

> *Um dia, um negro da tribo Yarra tinha trazido um urso,*

*de madrugada, antes que os outros tivessem retornado. Eu insisti para que ele o esfolasse e ele se recusou... Por fim, ele trouxe a pele e me deu. Eu a levei para minha tenda, com a intenção de fazer com ela um boné. O rapaz retornou então, muito inquieto. Ele tinha se arrependido. "... Os pobres negros não vão mais ter água agora", ele disse. Sua preocupação ficou tão grande, ele demonstrou tanto arrependimento e terror que os velhos "doutores" vieram saber o que tinha acontecido. Ele lhes contou tudo e uma grande agitação se seguiu... Eu ri de seu medo, mas, por fim, fui obrigado a lhe devolver a pele. Ela foi enterrada, com os restos do urso, da mesma maneira que se enterra um negro... Eles todos acreditavam que esta cerimônia pacificaria os ursos e afastaria o mal, ou seja, a falta d'água.*[119]

Os pássaros, as serpentes, alguns insetos, peixes etc. também têm seus próprios poderes. Eles são atribuídos a eles, por assim dizer, antecipadamente. Não é visível que eles sempre encontram o que precisam para viver, que eles sabem onde procurar seu alimento e como escapar de seus inimigos? Eles possuem, portanto, o que os nativos chamariam de sabedoria. Eles se comunicam entre eles. Mesmo que não se compreenda sua linguagem (apenas alguns curandeiros e xamãs são capazes disto), não há dúvida de que eles falam. De acordo com os Arandas, inúmeros pássaros "riem"; por exemplo, alguns papagaios jovens. Outros pássaros "choram" e "soluçam", como muitas corujas. Com relação aos animais importados pelos brancos, os nativos pensam a mesma coisa; o cavalo "ri", a vaca "chora", o carneiro e o galo "falam"[120]. Estas crenças são quase universais. Em toda parte elas aparecem nos mitos, que ninguém duvida. Antigamente, os animais não perdiam

em nada para os humanos. Eles pensavam, eles falavam com eles e como eles. Esses poderes de outrora, eles não perderam de tudo. Se eles não conversam mais com os humanos, eles conversam, pelo menos, uns com os outros[121].

Daí, a se pensar que, no período mítico, os animais eram pessoas, foi só um pulo. Em quase toda parte este passo foi dado. Escreve o Dr. W. E. Roth:

> *Não há dúvida que uma crença deste gênero existe em todas as regiões de Queensland setentrional, tanto que, quando um nativo quer falar do período mais recuado imaginável, ele se expressa comumente quase sempre nestes termos: "No tempo em que os pássaros e os animais eram negros".*[122]

No rio Bloomfield, "reconhece-se nos cães faculdades pensantes... ou um princípio chamado *wan-wu* e eles possuem um tipo de parentesco com seus donos, que geralmente falarão deles como sua mãe, seu filho, seu irmão etc."[123] Da mesma forma, em Kiwai "antigamente, os animais sabiam falar. Isto ainda é verdade, até um certo ponto, com relação aos pássaros"[124].

Se os animais, no período mítico, eram, ou humanos ou dotados de faculdades e poderes que os faziam pelo menos iguais aos humanos, muitas crenças atuais, que inicialmente nos parecem infantis ou inverossímeis, se explicam mais simplesmente. Um animal que fala não é um prodígio. Ele simplesmente conservou o privilégio do qual gozavam seus ancestrais e do qual seus congêneres são agora privados. Se, então, dissermos para um australiano ou a um papuano que o asno de Balaão falou, ele não ficará surpreso com isso. Igualmente, naqueles tempos, uma mulher Dema, como Piakor, dava à luz alternadamente a diversos animais e

a crianças humanas. Não é de espantar, portanto, a seguinte crença, recolhida por Spencer e Gillen, entre os Aruntas:

> *Nos casos muito raros, em que, por causa de um acidente, o nascimento acontece antes da hora, nada poderá convencê-los de que o feto é um ser humano ainda pouco desenvolvido. Eles acreditam firmemente que é o filhote de outro animal __ um canguru, por exemplo __ que, por descuido, entrou na mulher.*[125]

Animais até então desconhecidos serão tidos como humanos. Inversamente, pessoas que jamais foram vistas serão consideradas animais.

> *Os Narrinyeris me contaram que, uns vinte anos antes de minha chegada a Port Maleay, eles viram cavaleiros pela primeira vez e pensaram que as montarias de seus visitantes eram suas mães, porque elas os carregavam em suas costas.*
>
> *Eu também ouvi dizer que, em outra tribo, quando eles viram os primeiros animais de carga, eles pensaram que fossem as mulheres dos brancos, já que elas carregavam suas bagagens.*[126]

Da mesma forma, os nativos Budekins perguntaram a Leichhardt se os bois eram suas mulheres (sem dúvida, pela primeira razão)[127]. Entre os negros do Cabo Bedford é lembrada a primeira vez que eles viram europeus e que foram chamados, por causa de sua aparência, de *berangobadi* (nome de uma espécie de tubarão de pele clara)[128]. Na Nova Zelândia, a aparição do primeiro cavalo produziu um efeito prodigioso. (Até então não havia na fauna do país este grande quadrúpede).

> *É difícil imaginar um pânico tão completo. Os nativos*

*fugiram para todas as direções, gritando, sem olhar para trás. Assim que eu ultrapassei, à galope, aqueles que corriam através da planície arenosa ou que subiam a escarpada que levava até a aldeia fortificada (**pa**) de Tihoe, eles se jogavam no chão e se consideravam perdidos. No meio do caminho eu desmontei. Eles retomaram coragem suficiente para virem olhar o **huri mui** (grande cão). Eles me fizeram as perguntas mais engraçadas sobre seus hábitos e suas disposições. "Ele fala?", pergunta um. "Ele come batatas cozidas?", pergunta outro. "Ele não precisa de uma coberta para dormir de noite?", pergunta um terceiro. O cavalo foi colocado no pátio central da aldeia. Sempre havia uma dúzia de pessoas para lhe oferecer milho, capim, cardo, quando souberam que ele comia realmente. Constantemente enchiam um recipiente com água ao lado dele. Pequenos grupos de curiosos se sentavam, para observá-lo, a alguma distância da ponta de sua corda, fazendo comentários, suposições e discutindo entre eles sobre o que podia significar cada movimento de sua cauda ou de suas orelhas.*[129]

Foram constatadas, em outros lugares, reações não menos infantis e cômicas[130]. Elas assim nos parecem porque, sem pensar no assunto, atribuímos a esses primitivos uma ideia geral sobre os animais bem semelhante à nossa. Mas, de fato, eles não colocam, como nós, uma distância inseparável entre eles e um animal, mesmo sob o ponto de vista mental. Desta forma, suas impressões, que acabamos de ver, não eram pueris e nem ridículas, mas bem razoáveis de se esperar, diante da aparência de seres vivos que eles jamais tinham visto.

## III

## Classificações primitivas. Os inhames são pessoas, sem que haja "antropomorfismo".

Índice

Nossas classificações dos seres vivos se fundamentam no estudo comparado de sua estrutura e de suas funções. Método que nos parece tão natural que não pensamos na possibilidade de se utilizar outro. É forçoso, no entanto, reconhecer: 1º) que os australianos, papuanos e outros primitivos não possuem uma classificação que se aproximem das nossas. Vimos acima as razões: a ideia "zoológica" de animal, a ideia "botânica" de planta, lhes faltam quase inteiramente[131]. 2º) que, em troca, este ou aquele animal, esta ou aquela planta, ocupa um lugar excepcionalmente importante aos seus olhos, por razões geralmente místicas e sem relação com as características objetivas desses seres.

O Dr. Roth não exagerou no aspecto místico da mentalidade dos nativos de Queensland, que ele estudou por muito tempo e bem de perto. No entanto, ele observou as singularidades de suas classificações e a importância que ela tem para eles. Por diversas vezes ele retomou o tema[132]. Diz ele:

> *Encontram-se, aqui e ali, ocasionalmente, classificações dos objetos da natureza inanimada, dos animais e das plantas, mas sem explicação realmente satisfatória... Assim, no cabo Grafton, em 1897, eu encontrei uma explicação local de uma divisão binária,* ***kuragulu*** *e* ***kurabanna*** *(****banna*** *quer dizer água), ou seja, que coloca, de um lado, as coisas terrestres e, do outro, as aquáticas. A primeira classe, cujo nome significa terra vermelha, compreende tudo o que se relaciona com a terra; por exemplo, a argila vermelha, a erva, o sol, o vento, os rochedos, as estrelas, o fogo e os animais terrestres, como*

*o canguru, o ratão, a iguana negra, o emu e o pelicano. A outra contém a água e as coisas brancas ou fracamente coloridas: a lama, a chuva, as nuvens, o trovão, a água doce ou salgada, a enguia, o pato selvagem, o crocodilo, a serpente d'água e todas as árvores com casca branca.*

*No rio Tully, a maneira de agrupar os seres é melhor determinada. Assim, as plantas (cujo sexo não se conhece) se dividem em quatro grupos... onde as ervas e os pequenos arbustos não estão incluídos. Esses mesmos nativos do rio Tully não separam os animais em grupos, como as plantas, mas em cada espécie animal todo indivíduo particularmente grande e forte, todo indivíduo insólito é designado por um outro nome, diferente dos espécimes comuns. Entre os Mallanpare do baixo rio Tully, há, portanto, uma palavra para as enguias comuns e outra para aquelas que são particularmente grandes. O mesmo acontece para as serpentes, as tartarugas, os* ***wallabys****, os cães etc.*[133]

Tudo o que é insólito, como se sabe, revela a presença e a ação de uma força invisível. Não é de se duvidar, portanto, que este embrião de classificação dos animais, entre os nativos de Queensland, se fundamente sobre uma característica mística de uma importância excepcional aos seus olhos, como aquele que o Capitão Rattray assinalou entre os Ashantis[134].

Um fato recolhido pelo Dr. Fortune mostra bem como, na mente dos Papuas de Dobu, participações entre os seres suprem, em alguma medida, as classificações que nosso pensamento estabelece com a ajuda de conceitos. Ao mesmo tempo, ele esclarece, curiosamente, a ideia que eles fazem de humano.

Sua língua possui uma palavra __ *tomot* __ para designar "o

que pertence ao homem, o que é humano". No entanto, esta palavra não se aplica aos brancos. Eles não estão, portanto, compreendidos na categoria dos seres humanos. No entanto, os dobuanos não podem desconhecer que, por numerosas e importantes características, os brancos são humanos, como eles. Eles teriam então, nos parece, que expandir a extensão de seu termo *tomot*, para incluir nele esses humanos desconhecidos até então, mesmo que sua pele seja de uma cor inesperada e eles não falem a língua de Dobu. Mas esta ideia não lhes ocorreu. A extensão de *tomot* ficou precisamente tal qual antes da chegada dos brancos. Isto não seria de se espantar, se *tomot* fosse uma ideia geral semelhante às nossas. Porém, é algo bem diferente. Este termo conota um conjunto de participações comuns aos habitantes de Dobu. Por exemplo, a participação com a terra da ilha, com seu céu, com seu período mítico, com suas instituições etc. ao mesmo tempo que com sua forma humana. Esta forma, podemos dizer, a rigor, que os brancos a possuem, mesmo que a cor de sua pele possa colocar isto em dúvida. (Sabe-se que em inúmeras tribos da Austrália e das ilhas do Pacífico, os brancos foram tomados inicialmente, não como humanos, mas como fantasmas). Por outro lado, os primitivos, em geral, não distinguem "pele" e "corpo". Os brancos não têm, portanto, o mesmo corpo que os negros. Em todo caso, as múltiplas participações aqui mencionadas não existem para eles. *Tomot* não podia, portanto, servir para designá-los[135].

Da mesma forma, na língua dos xamãs Iglulik, no dizer de Rasmussen, os brancos são "seres quase humanos"[136]. O que lhes falta para sê-lo completamente? Nada, parece, sob o ponto de vista da forma exterior, a não ser, talvez, pela cor. Mas eles não participam, como o Esquimó, da terra, do mar, do céu do país onde os pais e os avós destes viveram, onde os ancestrais míticos

produziram ou fundaram o que sustenta a tribo. Eles são, portanto, estrangeiros, ou seja, "outros". A maior parte dos primitivos sente esta diferença muito fortemente. Eu notei em outros lugares os vivos protestos que geralmente provocam os missionários quando, em seus sermões, eles falam do juízo supremo que todas as pessoas, quaisquer que sejam elas, deverão comparecer no outro mundo. Os nativos não podem compreender que um mesmo destino os espera, eles e os europeus. A vida futura é um prolongamento desta aqui. No entanto, nesta terra, os brancos não têm quase nada em comum com os nativos. Nascidos em outros lugares, eles têm suas participações próprias com uma terra, um céu, seres distantes e incomuns. Todo seu passado e mesmo tudo o que eles são no presente, os separa dos nativos. Como o outro mundo poderia reuni-los a eles?

Outro traço, não menos significativo: a palavra *tomot*, que não se aplica aos brancos, é empregada para os inhames. Há algo mais irracional, mais incompreensível, sob nosso ponto de vista? Tubérculos, que se cultiva como alimento, fazem parte de um complexo humano, de onde os brancos estão excluídos! Tentemos, no entanto, nos curvar à atitude dos dobuanos e talvez consigamos discernir o que os leva a afirmações tão paradoxais. Eles não fazem nenhuma ideia de nossa classificação dos seres vivos. Eles não ignoram menos a hierarquia de nossos conceitos de gêneros e espécies. Eles são sobretudo atentos às participações entre os seres e os poderes místicos importam muito mais aos seus olhos do que a forma exterior. Portanto, entre os dobuanos e seus inhames foram estabelecidas múltiplas e íntimas participações. Como os dobuanos, os inhames têm linhagens. Uma linhagem dada de inhames é solidária __ ou, melhor dizendo, se vê como solidária __ com uma família humana ("família" tomada no sentido especial que esta

palavra possui para os Papuas de Dobu). Os inhames desta linhagem só consentirão em crescer no terreno pertencente a esta família e cultivada por ela com a ajuda de fórmulas secretas, que são também de sua propriedade exclusiva. Plante-as em outro lugar e, qualquer que seja o cuidado tomado, nada vingará. Os inhames se recusarão a germinar e crescer.

Esta fidelidade nos parecerá menos estranha se soubermos que, de acordo com os dobuanos, os inhames também são pessoas.

Diz o Dr. Fortune:

> *Quando nos encontramos, fórmulas foram dirigidas a sementes de inhames. Evitemos supor que um homem murmure simplesmente (as encantações devem ser feitas em voz baixa) certas palavras a inhames. Ele fala a um ser pessoal, da mesma forma como nós falamos com Deus, pois os inhames são seres pessoais, sob uma forma metamorfoseada.*[137]

Esta crença atiçou a curiosidade do Dr. Fortune e ele procurou esclarecer o mais que pode este ponto. Talvez não seja fora de propósito reproduzir aqui, abreviando, o essencial de sua pesquisa.

> *Num dia em que Magile (a mulher que realizava os ritos necessários em minha horta) ali pronunciou as fórmulas, seu filho me disse: "Nas ilhas Trobriand se recita em voz alta. Aqui, ao contrário, murmuramos em voz baixa. Os inhames ouvem e eles dizem uns aos outros: 'Eis nossa língua. Não é barulhenta como uma conversa banal'. Vocês precisam saber que os inhames são pessoas. Alo soube disto não faz muito tempo. Se lhes falamos em voz alta, os inhames dizem: 'O que é isto? Eles vão brigar?' Mas, se recitamos os encantos em*

*voz baixa, eles escutam com atenção o que lhes dizemos e assim eles crescem".*

*Alo havia me contado recentemente uma lenda onde os inhames desempenhavam o papel de pessoas. Eu não discerni se era uma maneira figurada de falar na lenda ou a expressão de uma crença efetiva, tomada literalmente. A linguagem do filho de Magile, Kinosi, concordava com esta última interpretação. Alguns dias mais tarde, eu disse a Alo: "Kinosi me disse, na horta, que os inhames são pessoas. Como pode ser isto?"*

*"Sim. São pessoas", me respondeu Alo. "O que mais eles poderiam ser? Como as mulheres, eles dão à luz crianças. Da mesma forma que minha avó deu à luz crianças, que minha mãe, que ela me deu à luz, que minha filha dará à luz crianças e estas, por sua vez, outras criancinhas, quando eu estiver morto, assim fazem também os inhames.*

*"Mas, como os inhames podem ser pessoas? É porque pessoas ficam sempre sem se mexer?", eu disse.*

*Alo me replicou prontamente. "De noite, eles saem da terra e andam de um lado para o outro. É por isto que, quando nos aproximamos de uma horta à noite, caminhamos com cuidado. Nós não os desenterramos quando o sol ainda está baixo, de manhã (a manhã é o momento do trabalho nas hortas). Nós esperamos que ele tenha subido. Então sabemos que os inhames retornaram. Se cavássemos a terra de madrugada, como encontraríamos inhames? Não haveria nada lá".*

*Isto não era, como soube depois, um argumento para as necessidades da conversa, mas a expressão direta de uma*

*crença tradicional. Eu perguntei se os inhames passeavam inteiros, à noite, os ramos e os tubérculos. Minha pergunta foi feita da forma mais séria possível e recebida da mesma forma.*

*"Não. Os ramos ficam no lugar. Você pode vê-los imóveis toda noite, na horta. Somente os tubérculos saem da terra e caminham à noite pelos caminhos da mata".*[138]

Repetida mais tarde em outra circunstâncias, a pesquisa forneceu os mesmos resultados. O Dr. Fortune conclui disto que

*os inhames são tratados como seres perfeitamente pessoais. Usa-se correntemente a palavra* ***tomot*** *ao falar deles.* ***Tomot*** *é a única palavra que se aplica ao homem, à mulher e à criança, sem distinção de idade e sexo. Ela designa também o que é nativo, por oposição ao branco, quando empregada adjetivamente. Neste emprego está implicada a ideia geralmente admitida de que o homem branco é "de um outro tipo", não é uma pessoa realmente humana, no sentido nativo da palavra, mas um ser que possui qualidades diferentes das nativas. O dobuano inclui os inhames, enquanto pessoas, na mesma classe que seus compatriotas e dela exclui os brancos. De fato, seus sentimentos são menos amigáveis com relação a estes do que com relação aos inhames.*[139]

Para dissipar, por fim, o que possa restar de obscuridade sobre este ponto, mostraremos um mito resumido pelo Dr. Fortune.

*Uma mulher do tempo dos primeiros ancestrais, chamada Anabuyeta, deu à luz um filho com um grande número de braços (viu-se mais tarde que era um polvo)... Colocado na água doce, ele quase morreu. Ele foi colocado então na água salgada, onde cresceu... Sua mãe vai até lá vê-*

*lo e levar-lhe inhames etc.*[140]

Esses ancestrais dos inhames também são, evidentemente, pessoas.

Podemos __ com relação a estes tubérculos que são pessoas __ falar em antropomorfismo? A resposta depende do sentido que se der a esta palavra, que pode ser aqui um equívoco. Na acepção corrente, ela significa que se projeta sobre seres diferentes de nós, ou mesmo sobre objetos inanimados, a forma exterior, os atributos morais e as maneiras de agir próprias ao ser humano. As artes plásticas, a poesia, o folclore usam abundantemente este processo. Nos contos de animais, vemos animais falaram, discutir, enganar uns aos outros, brigar entre eles, fantasiados, por assim dizer, com as virtudes e os vícios próprios à nossa espécie: astúcia, maldade, crueldade, luxúria, raiva vingativa, cólera, estupidez, ingenuidade, mansidão, amor materno, devoção etc. É um tipo de disfarce, de caricatura, como quando o desenhista Granville nos mostra gatos, cães, lobos, pássaros, crocodilos, hipopótamos e outros animais, que usam calças, sapatos e chapéus. O humor possui, assim, trânsito livre. Os primitivos também possuem histórias assim, destinadas a fazer rir. Mas, geralmente, as representações dos animais e das plantas, em seus mitos, não têm nada em comum com o antropomorfismo, entendido desta forma. Eles não transferem, deliberadamente, para esses seres vivos e nem para os objetos, as faculdades e as qualidades da espécie humana. Que motivo eles teriam para fazê-lo? Em suas tradições, essas faculdades e qualidades não pertencem exclusivamente ao ser humano. Outros seres as possuem também, de pleno direito, por natureza.

Por mais afastada que sua forma visível seja da nossa, não há, portanto, necessidade de um artifício ou de uma ficção para torná-los

espiritualmente semelhantes a nós. Eles o são presuntivamente e não são representados de outra forma. Assim se explicam, pelo menos em parte, as "disposições" que quase todos os primitivos lhes atribuem e que levam em tão grande conta[141]. Para que haja lugar para o antropomorfismo, é preciso primeiro que uma certa ideia de animalidade esteja separada da ideia de humanidade e se oponha a ela. Nada nos é mais familiar. Nada o é menos para esses primitivos. "Nós e os animais, nós somos iguais", disse um dia a Nordenskiöld Perez o nativo que ele havia trazido com ele de sua última expedição ao istmo do Panamá. "Os nativos Cunas não acreditam, como os cristãos, em um abismo entre os humanos e os animais... Jamais se diz que um animal se transformou em uma pessoa, pois o animal já é uma pessoa, sob sua forma animal"[142].

## IV
## Consubstancialidade entre o animal e o ser humano entre os ancestrais míticos (Austrália e Nova Zelândia)

Índice

É fácil a passagem das representações precedentes para a dualidade de natureza dos ancestrais míticos, ao mesmo tempo humanos e animais. Dizem Spencer e Gillen:

> *Quando remontamos a esse período longínquo, nos encontramos no meio de seres semi-humanos providos de poderes que seus descendentes atuais não possuem e que moram na terra que a tribo ocupa hoje em dia, a qual faltam, no entanto, muitos de seus traços mais marcantes (por exemplo, os desfiladeiros e passagens das montanhas Macdonnell), cuja origem é atribuída a esses ancestrais míticos do Alchera.*

E, mais além:

> *No Alchera viviam ancestrais que, aos olhos dos nativos, estavam tão intimamente associados aos animais ou às plantas cujos nomes eles levam, que uma pessoa do Alchera pertencente, por exemplo, ao totem do canguru, pode, às vezes, ser chamada indiferentemente de homem-canguru ou canguru-homem. A identidade do indivíduo humano se confunde geralmente com a do animal ou da planta do qual se acredita seja sua origem.*
>
> *É inútil tentar remontar além do Alchera. A história da tribo que os nativos conhecem começa aí.*[143]

Em outro lugar, estes autores falam

> *de um esforço desajeitado para descrever como os seres humanos provém de outros seres não humanos que eram de diversas formas. Uns representam animais, outros plantas, mas, em todos os casos, devem ser vistos como etapas intermediárias na passagem de um ancestral animal ou planta para um indivíduo humano que leva o nome de seu totem.*[144]

Com mais nitidez ainda em Strehlow __ que traduz e comenta o texto dos mitos ou descreve as cerimônias dos Arandas e dos Loritjas __ a dualidade de natureza dos ancestrais míticos é afirmada em cada página. Às vezes, ela se mostra pela coexistência em um mesmo indivíduo de traços que pertencem, uns à forma humana e outros à forma de um animal ou planta. Assim, Altjira, que Strehlow chama de o ser supremo dos Arandas, é representado como um homem grande e forte, cuja pele é vermelha, com uma longa cabeleira de cor clara que lhe cai sobre os ombros. Altjira tem patas de emu... Ele possui muitos filhos e filhas; eles têm patas de emu e

elas têm patas de cão[145].

> *Duas grandes serpentes **renina**, que há muito tempo se alimentavam de raízes de junco em Ilora... foram na direção do leste e chegaram em um lugar chamado Labara... onde havia numerosos homens-**renina**, que se puseram a perseguir as duas serpentes. Estas, irritadas, prenderam seus cordões ao redor da cabeça e seus escudos sobre as costas e fugiram.*[146]

> *Em Iwópataka... viviam antigamente muitos **ngapa** (homens-corvos), que se alimentavam com uma raiz comestível... O chefe desses **ngapa** diz aos seus companheiros: "Fiquemos aqui! Eu quero ver de onde vem esta penugem de pássaro!" Ele assumiu a forma de um pássaro e voou rumo ao oeste.*[147]

Sem dúvida não é necessário enumerar aqui inúmeros outros ancestrais míticos semelhantes a estes. Todos são meio-humanos e meio-animais (ou vegetais). Frequentemente a mudança de forma acontece sem que o mito faça menção a isto. O animal vira pessoa ou a pessoa vira animal, ou então o indivíduo participa ao mesmo tempo das duas naturezas. Só percebemos pelos episódios e as peripécias da narrativa.

O mesmo tipo de ancestrais míticos, ao mesmo tempo humanos e animais ou plantas, aparece em outras tribos australianas e também na Nova Guiné, com os mesmos detalhes característicos; por exemplo, entre os Marind-Anims. Assim,

> *as marcas de seus passos (do **Dema-**casuar) têm um aspecto muito estranho. Uma parece uma pegada humana e a outra parece provir de um ser diferente, desconhecido (nesse lugar se representa o **Dema-**casuar como um ser duplo, meio-*

*humano e meio-animal).*[148]

*Outro **Dema**, Iano, que no mito era meio humano e meio canguru, também gerou humanos que produziram cangurus verdadeiros. Ele é, portanto, também o criador, o autor do canguru por um lado e, por outro, o autor do clã que tem o canguru como totem.*[149]

Por fim, para fechar esta lista, que poderia se prolongar indefinidamente:

*Mahu é geralmente chamado de **Dema**-cão (**Ngåt Dema**) e representado como um homem que, no entanto, participa da natureza do cão e que, em particular, tem órgãos genitais extraordinariamente desenvolvidos. Por causa disto, ele gerou os cães, que, por sua vez, não eram "verdadeiros" cães, mas, pelo contrário, tinham ainda muito da natureza humana e, sobretudo, possuíam a faculdade de falar e de se transformar. Eram, portanto, cães-**Dema** (**Dema-ngåt**). Foram deles que os cães propriamente ditos se originaram, como conta outro mito.*[150]

Esta dualidade essencial é traduzida de diversas maneiras. Às vezes as duas naturezas estão presentes ao mesmo tempo e, às vezes, esta coexistência salta aos olhos; um dos pés do ancestral é humano e o outro é animal etc. Às vezes, as duas naturezas, ao invés de coexistir, se alternam. Em certos momentos, uma dá lugar à outra, que desaparece, por sua vez, quando a primeira retorna. Assim,

*um **Dema**-porco chamado Sapi foi da ilha Habee para Uambi, onde bagunçou as plantações das pessoas e roubou os tubérculos dos inhames. De dia, ele era um rapaz (**miakim**), com todos seus ornamentos, bem penteado, armado com um*

*tacape, equipado, enfim, com tudo o que um **miakim** deve ter. Mas, de noite, quando as pessoas dormiam, ele ia para as plantações, pulava as cercas vivas e se transformava em um porco, que bagunçava as hortas, procurando tubérculos de inhame e de cará. Quando o dia começava a raiar, ele voltava a ser um rapaz e retornava silenciosamente para a aldeia.*[151]

Plantas *Dema* e até mesmo pedras *Dema* gozam do mesmo poder.

*Essas pedras possuem uma força extremamente grande e até mesmo sua forma não é imutável. Acredita-se, pelo contrário, que um **Dema** deste tipo pode mudar de forma à vontade... Acredita-se que, se uma dessas pedras for deixada descoberta, ela adquire pés e imediatamente foge. Tem-se, portanto, muito cuidado em guardar essas pedras em uma bolsinha pendurada no pescoço.*[152]

Reencontramos aqui a "fluidez" característica do mundo mítico e vemos também como ela está ligada estreitamente à orientação própria da mentalidade que produz esses mitos. O que interessa acima de tudo a essas mentes são as potências invisíveis, os poderes e as faculdades místicas dos seres. Sua forma exterior tem uma importância apenas secundária e não se preocupa, portanto, com ela. Pouco se presta atenção a ela, exceto quando as necessidades da prática assim o exigem. Poderíamos quase dizer que o "sobrenatural" (os seres míticos) usa o natural como ele bem quer e o molda de acordo com sua fantasia. Ele não encontra resistência nas leis dos fenômenos e nem nas formas dos seres vivos. Nenhuma transformação, por mais absurda que ela nos pareça, está excluída presuntivamente como impossível. Nada obriga essas mentes a levar

em conta as condições da possibilidade. Eles tomam como verdadeiro o que os mitos lhes asseguram e concluem ingenuamente, sem pensar muito nisto, *ab actu ad posse*[153]. Como duvidar se homens-animais e homens-vegetais são possíveis? Se eles existiram, eles podem existir ainda.

Por outro lado, dualidade ou mudança de forma não implica para eles nas mesmas consequências que para nós. Em nosso pensamento, supondo que uma pessoa possa se transformar em cão, a metamorfose não ficaria só na forma exterior, substituindo um bípede de pele lisa por um quadrúpede coberto de pelos. Ele agiria também de forma bem diferente e o ser novo, sob o ponto de vista mental, não teria quase nada em comum com o primeiro. Uma transformação deste tipo é, necessariamente, aos nossos olhos, do domínio da fábula. Jamais admitiremos que, na realidade, uma pessoa possa se transformar em cão e nem um cão virar uma pessoa.

Ao contrário, o australiano, desde sua infância, sempre ouviu falar em seres que são, ao mesmo tempo, humanos e animais, ou que passam, sem a menor dificuldade, de uma forma à outra. Quando ele se torna adulto, iniciado, casado e recebe dos anciões o depósito de mitos secretos e sagrados, ali ele encontra a narrativa do que faziam os ancestrais, os "eternos incriados", que eram justamente meio-humanos e meio-animais. Ele os vê reviverem nos atores mascarados das cerimônias. As danças e os cantos o jogam em um êxtase onde sua consciência individual se perde, enquanto ele se sente unido ao seu ancestral-animal, pela comunhão mais íntima e mais profunda. De onde lhe viria a ideia de duvidar dessas transformações? A atitude que o faz ser tomado pela emoção coletiva é acompanhada necessariamente por uma fé indiscutida. Ela exclui antecipadamente a crítica. Quanto às impossibilidades de ordem anatômica,

fisiológica e psicológica, tão decisivas aos nossos olhos, ele nem mesmo suspeita delas. Ele sabe, aliás, com absoluta certeza, que não há nada de tão extraordinário, de tão estranho, que não possa acontecer, desde que a força mística acionada seja suficientemente poderosa.

## V
## Os ancestrais míticos na América do Sul.

Índice

O Pe. Ehrenreich, que, por volta do fim do século dezenove, estudou os mitos de tribos das mais "primitivas" da América do Sul, assinalou personagens que lembram singularmente os ancestrais meio-humanos, meio-animais que acabamos de estudar.

> *Os heróis civilizadores* (que correspondem aos "criadores" dos Arandas, Loritjas, Marind-Anims etc.) *não são necessariamente pessoas. Frequentemente eles são também animais ou seres mistos, que adquirem pouco a pouco a forma humana. Como, por exemplo, o Abaangui, dos Grarayos, ou Keri e Kame, dos Bakaïris... É na América do Sul que o teriomorfismo é mais marcante. O coiote, a lontra, o corvo, a lebre, ali desempenham o papel de heróis e demiurgos. Aliás, todos esses mitos de heróis, surgidos das mesmas ideias, mostram sobre a terra inteira um parentesco íntimo impressionante.*
>
> *Naturalmente, em cada ciclo de mitos, o mesmo fenômeno pode ser tanto personificado como empregado simplesmente como um ser semi-humano, semianimal, ou mesmo como um objeto totalmente inanimado, visto somente de fora.*[154]

Ehrenreich não pôde conhecer os mitos australianos e papuanos, estudados especialmente por esta obra. As grandes obras de Spencer e Gillen, Strehlow e, com mais forte razão ainda os trabalhos dos Srs. Wirz e Landtman, as bem recentes obras dos Srs. Radcliffe-Brown, Elkin, Malinowski, Fortune são posteriores às suas. Ele encontrou uma confirmação espantosa da reflexão que acabamos de citar, no tocante à semelhança, ao "parentesco íntimo" dos mitos de heróis civilizadores em todas as regiões da terra. No que diz respeito às tribos da Austrália e da Nova Guiné, considerados aqui, a concordância, como vimos acima, é mais do que evidente. Heróis civilizadores, "criadores", o *Dema* dos Marind-Anims, os "eternos incriados" dos Arandas e dos Loritjas, o *Uaropo* do centro da Nova Guiné holandesa etc., todos, com diferenças em detalhes mais ou menos pronunciados, apresentam uniformemente os mesmo traços fundamentais. São também aqueles pelos quais Ehrenreich caracteriza os heróis dos mitos sul-americanos. Ele utiliza precisamente o termo "criador, autor das coisas" (*Urheber*), que utilizará o Sr. Wirz. O criador é representado como o ancestral da tribo ou dos humanos em geral. Ele os "produziu", seja transformando seres mistos, de forma animal, já existentes, seja fazendo-os sair da terra. Assim, a tradição primitiva coloca na origem a pessoa de um herói, cuja posteridade povoa o mundo[155].

Pouco importa que nos mitos sul-americanos esse herói seja único, ou que haja dois, irmãos ou gêmeos, enquanto que os mitos australianos e papuanos relatam as aventuras de numerosos ancestrais animais ou *Dema*. Sua função essencial, aqui e lá, permanece a mesma: eles estão na origem dos grupos humanos, das espécies vivas, da própria fisionomia da terra, naquele período mítico, além do qual não se vai mais. Como os ancestrais dos mitos

da Austrália e da Nova Guiné, os heróis dos mitos sul-americanos são, em sua maior parte, meio humanos e meio-animais e possuem poderes mágicos extraordinários. Nenhuma transformação está além de suas forças. Eles metamorfoseiam à vontade, eles mesmos e outros seres e acontece deles serem chamados de "grandes transformadores"[156]. São deles também que provém __ tanto na América do Sul quanto na Oceania __ as festas e as cerimônias. Sobre este ponto também, Ehrenreich se expressou como fariam Spencer e Gillen e o Sr. Wirz.

> *As festas e as danças cerimoniais, como outros usos e costumes importantes, são instituições devidas aos heróis civilizadores e, por esta razão, elas são observadas por todas as gerações seguintes, que se veem como seus descendentes. Esta é uma concepção propriamente americana, sobre a qual possuímos dados detalhados, sobretudo entre os nativos das planícies (América do Norte). Na América do Sul, conhecemos concepções semelhantes entre os Bakaïris, as tribos Uaupés e os Ticunas.*[157]

Concepção não apenas americana, mas também oceânica, poderia ter dito Ehrenreich, se ele tivesse tido a intenção e os meios de pesquisar, mais além, termos de comparação.

De fato, quando ele se propõe a uma interpretação desses mitos, ele não recua diante de uma generalização ainda mais ousada. Ele os considera como semelhantes no mundo inteiro, onde eles teriam aparecido por toda parte sob a ação das mesmas causas. Diz ele:

> *Que simples mitos da natureza possam nascer em toda parte e tenham, com efeito, nascido em toda parte, é um*

*postulado lógico, que resulta simplesmente de que a organização do cérebro é a mesma em todo lugar. Talvez esta seja a única prova real, como diz Von Den Steinen, de uma unidade física da espécie humana.*

*As mais uniformes dessas "lendas primitivas" são precisamente aquelas que estão difundidas no mundo inteiro e que repousam sobre a percepção e a interpretação dos fenômenos naturais, fenômenos impressionantes e que se produzem continuamente (movimentos do sol, da lua, fases da lua etc.).*[158]

Ehrenreich tomou como estabelecida a teoria "naturista" desses mitos. Hoje em dia ela está abandonada, pelo menos como sendo universal. Não se admite mais que os mitos tenham surgido em toda parte por causa do espetáculo dos grandes fenômenos periódicos __ em particular os movimentos dos astros __ que eles tenham surgido das mesmas ideias e nem que, em sua origem, haja um "postulado lógico". As semelhanças inegáveis entre os mitos das diversas partes do mundo, sua quase uniformidade, sobre a qual Ehrenreich insiste com razão, não passam pela prova de que eles nasçam de uma necessidade do pensamento propriamente dito e nem que eles expressam um tipo de filosofia natural. Esta é uma hipótese sedutora, que se oferece como a mais plausível, que parece mesmo se impor, desde que se admita implicitamente (como fez Ehrenreich) que as funções mentais ocorrem nos "primitivos" exatamente como em nós, que sua mente está orientada da mesma maneira que a nossa e que eles se fazem as perguntas que nós faríamos, se estivéssemos em seu lugar, tal como somos hoje em dia. Este é o postulado subentendido sobre o qual se baseou o animismo de Tylor e de seus sucessores. Os fatos mostraram que ele está mal fundamentado. A

mentalidade primitiva, orientada de maneira diferente da nossa, é, acima de tudo, intensamente mística. Colocar na origem dos mitos um "postulado lógico" é percorrer um falso caminho.

Talvez seja uma ambição excessiva pretender resolver globalmente um problema de origem deste. Talvez os mitos não nasçam de uma necessidade única e nitidamente definida, mas, acima de tudo, de um complexo onde entra um grande número de elementos, em que vários são de natureza emocional. Pode ser também que, em alguns casos, o desejo de explicar fatos que impressionam a imaginação esteja presente. Mais precisamente, esta explicação os primitivos não precisam procurar. Eles possuem antecipadamente seu princípio, ou parte dele. No mesmo instante em que a categoria afetiva do sobrenatural entra em ação, a explicação já lhes é sugerida. Os mistérios, os enigmas da natureza não os perturbam e nem mesmo os convidam a um esforço intelectual. Orientadas misticamente como são, essas mentes estão prontas a reconhecer imediatamente, por detrás dos seres e dos fatos do nosso mundo, forças e potências invisíveis. Elas sentem sua intervenção cada vez que alguma coisa de insólito ou de estranho as impressionam. Aos seus olhos, o "sobrenatural", portanto, envolve, penetra e sustenta o natural. Daí, a fluidez que este pode também apresentar. Os mitos não têm, propriamente, por objetivo, "explicar". Eles refletem simplesmente o "sobrenatural". É dele que surgem os temas míticos tão desconcertantes para nossa mente e tão curiosamente semelhantes em todas as partes do mundo: animais dotados de poderes extraordinários e que se comportam como pessoas; ancestrais ao mesmo tempo humanos e animais (ou plantas), "incriados" e "criadores", heróis civilizadores e transformadores etc.

Assim, graças a esses mitos, os "primitivos" estão familiarizados com o mundo das potências invisíveis e sobrenaturais, também reais e até mesmo mais reais ainda do que a experiência do mundo sensível. Este valor transcendente, esta virtude ao mesmo tempo viva e vivificante do mito, esta potência dos ancestrais-animais e dos heróis civilizadores, jamais podemos __ qualquer que seja o esforço que façamos __ ter uma experiência imediata deles, como o australiano e o papuano que, em certos momentos __ nas cerimônias, por exemplo __ os sentem realmente presentes e se identificam com eles. Para nós, os mitos não passam de um objeto de estudo __ frequentemente eles não passam mesmo de um objeto de vitrine __ como os produtos da indústria e da arte desses primitivos. Pelo menos este estudo __ se não o falsearmos antecipadamente desconsiderando as características de sua mentalidade __ pode nos levar a penetrar um pouco no sentido das participações das quais depende, para esses grupos sociais, seu bem-estar e até mesmo sua existência.

***

## Capítulo III

### Mitos, totemismo, parentesco.

### I
### Características próprias dos mitos primitivos.

Índice

O Sr. Radcliffe-Brown resume nos seguintes termos os traços essenciais do totemismo no oeste e no leste da Austrália:

> *Uma associação*[159] *entre um grupo local (horda), uma espécie natural, um centro local para cerimônias de*

*multiplicação (ritos de crescimento) e um ser mítico... O problema do totemismo é apenas uma parte do problema mais vasto da relação entre o ser humano e a natureza no rito e no mito.*[160]

Esses problemas não devem, no entanto, ser considerados separadamente. É necessário substituir o primeiro pelo segundo. Se quisermos compreender a atitude e o comportamento do australiano com relação ao seu totem, é preciso nos reportarmos ao que lhe dizem os mitos e as cerimônias, que lhe dão uma instrução e lhe impõem obrigações de caráter igualmente sagrado.

"Totemismo" é uma designação muito geral, sob a qual se reúne um grande número de fatos e até mesmo instituições às vezes bem diferentes e há, certamente __ na África, na América, na Oceania, na Ásia __ vários tipos de totemismo. Só nos ocuparemos aqui com o totemismo das tribos australianas e papuanas, que já foram estudadas nos capítulos precedentes e que Durkheim estudou com detalhes em **Formes Élémentaires de la Vie Religieuse**.

O totemismo dos Aruntas e dos Loritjas é famoso, depois da descrição detalhada fornecida por Spencer e Gillen e Strehlow. Eu só posso me referenciar aqui a estes trabalhos célebres. O meu objetivo aqui não é expor como eles e nem analisar, como Durkheim, essas instituições totêmicas. Eu gostaria somente __ de acordo com o pensamento do Sr. Radcliffe-Brown __ de tentar mostrar como elas se tornam mais inteligíveis quando, para compreendê-las, apela-se para a orientação mística da mentalidade dos nativos. De fato, em nenhum lugar ela se manifesta mais nitidamente do que nos mitos e nas cerimônias. É aqui que se pode melhor compreender a ideia que eles fazem dos animais, das plantas e, em particular, das relações de uma dada espécie com o grupo

humano. Dizem Spencer e Gillen:

> *O totemismo dos Aruntas e das outras tribos da Austrália central está fundamentado na ideia da reencarnação dos ancestrais do Alchera, que, em um grande número de casos, eram vistos como transformações reais de animais, plantas ou objetos inanimados, como a água, o fogo, o vento, o sol, a lua, as estrelas. Para o nativo australiano, não há nenhuma dificuldade em admitir que um animal ou uma planta podem se transformar imediatamente em um ser humano ou que o elemento espiritual __ que ele supõe que esses seres ou objetos possuam, como ele próprio __ possa, com a morte do animal, permanecer associado a um determinado objeto __ como o* ***churinga*** *__ e, mais tarde, num dado momento, ressuscitar sob a forma de um ser humano.*[161]

Seria difícil imaginar uma identidade de participação mais completa. O Arunta de hoje em dia seria uma reencarnação, o renascimento de um humano-animal do período mítico (que, no intervalo, teria sobrevivido sob a forma de um *churinga*). Mesmo sendo uma pessoa, ele participa ao mesmo tempo da natureza do animal que é seu totem. Diz Spencer, em outro lugar:

> *O parentesco de uma pessoa com seu totem é bem esclarecida pela observação de um Arunta que nós fotografamos. Conversamos com ele e ele disse, apontando a foto: "Isto é exatamente a mesma coisa que eu, como o canguru".*[162]

Spencer deve ter ficado tão espantado, inicialmente, por esta reflexão, quanto Von Den Steinen, quando os Bororos lhe disseram que eles eram araras. Estas afirmações, a princípio tão estranhas para

nós, os primitivos as fazem da maneira mais natural. Elas não têm, com efeito, nada de surpreendente e nem mesmo de impressionante, aos seus olhos, dada a ideia carregada de elementos místicos que eles fazem do animal em questão. Eles o colocam, como vimos, no mesmo plano que o ser humano. A chave do enigma __ se é que é um enigma __ está, portanto, nos mitos que representam constantemente os heróis e os ancestrais como seres meio-humanos e meio-animais, ou seja, como participando igualmente das duas naturezas. A participação do indivíduo atual com seu totem __ da qual ele tem uma consciência bem precisa __ está calcada sobre aquela, da qual ela deriva.

É ela também que lhe dita sua conduta com relação ao seu totem. A ideia de tratá-lo como um animal ou uma planta qualquer __ se fosse possível que esta ideia lhe viesse à mente __ provocaria imediatamente um movimento de revolta e até mesmo horror. Ele não se sente tão intimamente unido a ele? Diz Strehlow:

> *Ele o olha como um irmão mais velho e é um dever tratá-lo com o maior respeito. Está proibido a ele comê-lo, parcial ou totalmente. Uma pessoa que pertence ao totem do canguru não pode bater brutalmente no nariz deste animal fazendo com que jorre seu sangue; ele só pode golpeá-lo na nuca. Ele tem, portanto, o direito de matar seu totem, mas somente com todos os cuidados possíveis. Quando esta caça foi abatida, ele só pode comer a cabeça, as patas e o fígado e deve ser dada aos seus parentes o resto da carne.*[163]

Spencer e Gillen levantaram, entre os Aruntas e os Loritjas, um número considerável de totens (algumas centenas). A lista preenche várias páginas. Por quais razões um animal, uma planta, um objeto está nela ou não? Nós ignoramos e os nativos ficariam,

sem dúvida, bem embaraçados ao dizê-la. Uma curiosa observação de Strehlow responde um pouco esta questão; pelo menos no tocante aos animais e plantas.

> *Dentre aqueles que não são totens, há somente os pelicanos e um certo lagarto comestível. Se o pelicano não é um totem é, evidentemente, porque ele só aparece na região, de passagem, nos anos em que chove. Quanto ao lagarto* ***buljinkana****, dizem que ele não é um totem porque no período mítico não houve um ancestral* ***buljinkana****. A maior parte dos animais e das plantas que não pertencem aos totens são vistos como "amigos do mal". Como é o caso de um pequeno marsupial que é visto como o feiticeiro dos animais...; as plantas venenosas são as plantas do mal. Outros animais e outras plantas (que não são totens) cheiram mal e tem gosto ruim.*[164]

Poderíamos fazer coro a estas indicações de Strehlow? É difícil decidir. Considerações deste tipo, mesmo se os nativos as formulassem espontaneamente, sem que tenham sido provocadas por interrogações, seriam bem aventureiras e sujeitas a cautela. Talvez, no entanto, em certos casos, que não estamos em condições de especificar antecipadamente, a presença ou ausência desta ou daquela qualidade, benéfica ou temida, em um animal ou numa planta, seja por conta de participações ou porque certas participações não aconteceram? O que viria em apoio à opinião muito difundida segundo a qual os mitos dos primitivos refletem sua experiência.

Como fazem ainda hoje quase todos os observadores __ Radcliffe-Brown, Elkin, Mac Connel, Piddington, Raymond Firth e outros __ Spencer e Gillen insistiram na participação do grupo social e de seu totem com um certo lugar ou "centro local".

*Se examinarmos as tradições (ou seja, os mitos) relativas a certos totens, que podemos tomar aqui como representantes de todos os outros, constataremos que elas se ocupam quase unicamente com a maneira como podemos chamar os membros dos diversos totens do* ***Alchera*** *para virem se alojar em diferentes lugares, espalhados aqui e ali na região ocupada hoje pela tribo cujos membros são vistos como seus descendentes ou, falando mais precisamente, como suas reencarnações... Em cada um desses lugares __ e eles são bem conhecidos pelos anciões, que transmitem seu conhecimento de geração em geração __ um certo número de ancestrais do Alchera se afundou na terra, deixando para trás seu* ***churinga****. Seu corpo desapareceu, mas um objeto natural __ por exemplo, um rochedo ou uma árvore __ veio marcar o lugar, enquanto que a parte espiritual de seu ser ficou no* ***churinga****. Esses* ***churingas*** *__ que os grupos de ancestrais tinham deixado para trás durante suas viagens __ foram conservados nos* ***pertalchera*** *(depósitos sagrados), que tinham comumente a forma de pequenas grutas ou fendas nos rochedos ou, até mesmo, era uma árvore oca ou um buraco num banco de areia, bem disfarçado. Por consequência, se seguíssemos esses ancestrais míticos em suas viagens, veríamos toda a região constelada de* ***knanikilla*** *ou centros totêmicos locais... Cada um deles está, naturalmente, associado a um só totem.*[165]

Teremos, mais adiante, que levar em conta o papel importante que esses centros desempenham nas cerimônias.

Em outras tribos da Austrália central e mesmo sobre uma vasta extensão que vai do golfo de Spencer no sul até o 25º grau de

latitude ao norte, observou-se, de acordo com Howitt, um totemismo muito semelhante, se não for totalmente igual, àquele dos Aruntas e dos Loritjas, descritos por Spencer e Gillen. Por exemplo, na região do lago Eyre,

> *lendas falam dos **Mura-mura**, predecessores e protótipos dos negros de hoje, que acreditam na existência passada e mesmo ainda atual desses ancestrais. As viagens destes através da Austrália central, a origem da raça nativa presente e cerimônias sagradas são os temas dessas lendas, que são conservadas pela tradição oral.*[166]

Entre os Kurnais, em particular, esses ancestrais são ao mesmo tempo humanos e animais (homem-pelicano, homem-pato, homem-herói)[167]. Howitt os chama de "seres-mistos" (compostos). Ele os compara com aqueles que povoam os mitos dos Aruntas e dos Loritjas e explica sua relação estreita com os totens.

> *Entre os Kurnais, alguns animais (animais, como acontece muito frequentemente, quer dizer aqui quadrúpedes), pássaros e répteis possuem, cada um, seu nome, mas eles são conhecidos coletivamente como **Muk-jiak** (excelente carne) enquanto que outros animais comestíveis são simplesmente **jiak**. Então, em todos esses contos, quando um pássaro-homem ou um réptil-homem ou um animal-homem desempenha ali um papel sob uma ou outra forma, diz-se que ele é um **Muk-Kurnai**, que pode ser traduzido por "homem ou homens eminentes". Os **Kurnais** míticos são assim diferenciados dos **Kurnais** do tempo presente. Podemos dar à expressão, em seu conjunto, o sentido de "eminentes ancestrais", pois eles não foram somente os predecessores da*

*tribo, mas também, num certo sentido, os* ***wehntiwin****, ou seja, os avós (como os Marind-Anims chamam esses ancestrais de* ***amai****: avós). Podemos acrescentar que, com os* ***Muk-Kurnai****, há também as* ***Muk-Rukut*** *(****Rukut*** *significa mulher)...*

*Os* ***Muk-Kurnai*** *e os* ***Muk-jiak*** *não são, portanto, somente os ancestrais e, então, se apresenta, naturalmente, a ideia de que esses ancestrais eram também os totens.*

*Os* ***Mura-muras****, os ancestrais do* ***Alcheringa*** *(entre os Aruntas e os Loritjas) e os* ***Muk-Kurnai*** *estão todos, de alguma forma, no mesmo plano.*[168]

Desta comparação, uma conclusão parece sair e se impor. Howitt já a havia formulado nitidamente, embora com precaução.

*Os três tipos de crenças representadas pelos* ***Mura-muras****, os ancestrais do* ***Alcheringa*** *e os* ***Muk-Kurnai*** *possuem traços comuns. Os três reconhecem um período primitivo, anterior à existência do ser humano, em que a terra era habitada por seres que eram os protótipos das tribos nativas, mas que possuíam uma magia mais poderosa que a sua. Esses seres, se não criaram o ser humano, pelos os tirou de criaturas informes e quase humanas. Eis o que ressalta quando se examina o assunto a grosso modo. Há, no entanto, diferenças que separam esses diferentes tipos de crenças uns dos outros.*[169]

Assim, estão esclarecidos, por um lado, a constância dos traços essenciais dos ancestrais míticos nas diversas tribos australianas e, por outro, a estreita relação que liga suas instituições totêmicas com seus mitos. Howitt teve também o mérito de perceber o equívoco que se esconde sob a palavra “ancestrais”. Escreve ele:

*Os fatos australianos parecem nos fazer remontar a um estágio em que não há ainda o culto aos ancestrais, mesmo que sejam vistos como tendo sido maiores e mais sábios do que a raça atual, que descende deles. Isto ressalta como evidência do que Spencer e Gillen relatam dos Aruntas e de outras tribos que possuem crenças semelhantes. Eu descobri que, nas tribos do lago Eyre, não são os ancestrais , mas uma raça humana sobrenatural que é vista nos mitos e nas tradições como sendo, ao mesmo tempo, semelhantes e superiores àqueles que os sucederam. Aqui se está ainda mais longe do que os Aruntas de um culto aos ancestrais.*

*Nas tribos do sudoeste da Austrália, os ancestrais se apresentam sob a forma de totens ou de seres humanos teriomorfos, semelhantes, em certos pontos, aos ancestrais do* ***Alcheringa*** *e aos* ***Mura-muras****.*[170]

É o caso, nós vimos acima[171], de reter a distinção feita por Howitt entre os ancestrais que foram humanos iguais à sua posteridade de hoje em dia e aqueles que viveram no período mítico, em que pertenciam a uma raça "sobrenatural" e possuíam ao mesmo tempo a forma humana e a animal. Nas tribos mencionadas, como entre os Aruntas e os Loritjas, as crenças e as instituições totêmicas se relacionam diretamente aos mitos e cada indivíduo se vê como vindo de um ancestral teriomorfo. Da mesma foram, entre os Wik-Munkans, tribo recentemente estudada pela Srta. Mac Connel,

*a palavra que significa totem é* ***pulwaiya****.* ***Pul*** *ou* ***pola*** *é o termo empregado para designar o pai do pai ou um antepassado em linha masculina.* ***Waya*** *acompanha às vezes os nomes de parentesco com o sentido de "velhos"... Há um laço pessoal estreito entre um* ***pulwaiya*** *e as pessoas de seu*

*clã. No momento de deixar o centro totêmico do cuscuz, diz-se a uma criança: "**Apo, polia**! Até logo, avô!", como se falasse realmente a uma pessoa.*[172]

## II
## O totemismo dos Marind-Anims. Os *Dema*.

Índice

Entre os Marind-Anims, o Sr. Wirz analisou as relações das instituições totêmicas com os mitos. A clareza das conclusões a que ele chegou não deixa nada a desejar.

*As maneiras de ver dos Marinds com relação aos totens provém diretamente dos mitos dos **Dema** (ancestrais) e da crença em suas forças e suas faculdades sobrenaturais, graças às quais eles podiam se transformar, produzir diversos objetos naturais e desempenhar o papel de "criadores" de todo o universo. Por outro lado, eles geraram descendentes humanos que, depois de algumas gerações, perderam aos poucos seus poderes sobrenaturais e se tornaram mortais comuns. Os humanos, os animais, as plantas e outros seres que remontam, desta forma, a um mesmo "criador" estão, portanto, ligados entre eles por um parentesco de sangue. Neste caso, o Marind diz que os **Dema** são seus **amai** (antepassados, avós).*

*Assim, o parentesco totêmico decorre imediatamente da crença nos ancestrais **Dema**. O objeto no qual o **Dema** podia se transformar ou que produzia, se torna, de alguma maneira, no símbolo do clã ou o totem principal que vira, dali por diante, o nome de todo o clã. Um grupo mitológico-totêmico assim nomeado, de acordo com seu totem principal, é chamado pelos Marinds de **Boan**. Um **Boan** compreende um*

*ou vários clãs com sua esfera de mitos. Por causa disto, o clã está em relações estreitas com todos os objetos totêmicos do* ***Boan*** *que aparecem em seus mitos.*[173]

Em outro lugar, o Sr. Wirz diz também, em termos não menos claros:

*Os mitos não somente, em seu conjunto, um tipo de gênese. Eles explicam também o parentesco totêmico que, se não conhecêssemos os mitos, ficaria totalmente ininteligível... O totemismo de clã dos Marinds e das tribos vizinhas é um totemismo universal, no sentido mais amplo da expressão. Ele compreende tudo o que existe e é preciso considerá-lo como uma emanação direta das especulações mitológicas.*[174]

Tanto quanto __ e talvez mais ainda __ as instituições totêmicas dos Aruntas, as dos Marind-Anims esclarecem a importância capital do mito para a vida do nativo. É daí que ele tira a ideia que ele tem de si mesmo e, ao mesmo tempo, de suas relações com os seres e objetos que o rodeiam: animais, plantas, pedras, rios, mar etc. Ideia não positiva, mas essencialmente mística; não abstrata, mas concreta e, com relação ao seu totem, emocional. É o mito também que lhe revela tudo o que ele sabe sobre os *Dema*, esses seres meio-humanos, meio-animais e, ao mesmo tempo, super-humanos, do período em que a natureza inteira era "sobrenatural" e como eles produziram, "criaram" os traços marcantes da terra e tudo o que existe nela hoje em dia, incluídos as plantas, os animais e as pessoas, inventaram tudo o que é necessário à vida e, por fim, criaram as cerimônias e as outras instituições.

Um grupo social e uma espécie animal que foram "produzidos" no período mítico __ seja por geração, seja de uma

maneira qualquer __ pelo mesmo ancestral *Dema* (que possuía uma dupla natureza animal e humana), são grupos irmãos, no sentido literal e pleno da palavra. Eles vieram de uma mesma fonte. Esta comunidade de origem estabelece entre eles o laço mais forte que se possa imaginar. Participando da mesma substância, eles participam, portanto, um do outro e esta quase identidade de substância aparece no nome que lhes é comum. Da mesma forma que o *Dema* canguru assumia à vontade a forma de um animal ou a de uma pessoa, assim também seus descendentes podem, literalmente, serem chamados de cangurus, como os animais que possuem o mesmo ancestral. Isto que dizer que, em outros termos, desde tempos imemoriais, de acordo com a doutrina do mito, este clã tem como totem o canguru.

Que o totem seja um animal, como neste exemplo, ou uma planta, ou __ o que é mais raro __ um objeto, ou um corpo celeste, ou a chuva, ou o fogo (todos, aliás, dotados de vida e podendo assumir a forma de pessoas), pouco importa. O nativo fixa sua atenção não é sobre o que ele pode ver, tocar, sentir nesses seres e objetos; o que lhe chama a atenção é sua essência mística, ou seja, o ancestral que é comum com ele e que é objeto de uma veneração e respeito quase religiosos.

Graças a essa orientação mística __ que os mitos nascidos dela contribuem para manter __ sua mente passa sem dificuldade por cima de obstáculos, em aparência os mais insuperáveis. As características bem evidentes que separam um vegetal ou um mineral (para não falar dos animais) de um ser pensante e agente como os humanos, eles as percebe, basicamente, como nós, mesmo que ele esteja longe de ter uma ideia exata disto. Mas o mito, do qual ninguém duvida e que está impresso nele deste sua infância, o convence de que esses seres são seus parentes, seus irmãos. A

distância que nos parece insuperável se apaga, desaparece diante do sentimento e, poderíamos quase dizer, da consciência de uma identidade mística essencial. O coqueiro é uma árvore que, na vida corrente, o Marind sabe plantar e proteger dos seus inimigos. Ele colhe seus frutos e os come. Mas, sob outro ponto de vista, esta mesma árvore é um descendente de um *Dema*, em que um dos mais célebres mitos conta o aparecimento e o destino. Este *Dema* era, ao mesmo tempo, humano e coqueiro. Dotado de poderes extraordinários, ele fez nascer, por um lado, uma certa espécie de palmeira e, por outro, um certo grupo humano, sendo os dois bem semelhantes a ele mesmo. Todos os Marind-Anims que fazem parte deste grupo se sentem intimamente unidos a essa palmeira por uma identidade essencial. Um complexo importante de representações e de emoções constituiu aqui um tipo de "atmosfera totêmica". Desde que o nativo desenvolve o sentimento de sua própria existência, ele a respira. Ele se move nela como em seu elemento natural.

Ele não concebe a ideia de que uma pessoa possa não pertencer a um clã e nem que um clã não tenha relações totêmicas com ao menos uma espécie de seres ou de objetos. Se, por ventura, ele encontra alguém que ele não conhece, "Qual é seu totem?" será, sem dúvida, sua primeira pergunta.

Em outros termos, a ação dos mitos sobre as mentes é tão forte e tão profunda que a representação da natureza inteira está impregnada deles. É sobre os mitos que se fundamentam as relações entre os seres e dos grupos entre eles. Sem o mito, como o Sr. Wirz demonstrou, as instituições dessas tribos e, acima de todas as outras, o totemismo, jamais poderiam ser compreendidas. Escreve ele:

> *Tudo gira ao redor do parentesco mitológico-totêmico. É sobre ele que se edifica o conjunto da vida social. Em*

*qualquer ocasião __ nas festas e nas cerimônias, por exemplo __ tudo depende unicamente disto: a que **Boan** ou a que grupo de **Boan** se pertence? Esse agrupamento mitológico-totêmico faz o agrupamento natural por classes e por famílias.*[175]

Como Spencer e Gillen, como Strehlow, como o Sr. Elkin, embora com menos insistência, o Sr. Wirz assinala o caráter local dos clãs totêmicos.

> *Onde se encontra um puro totemismo de clã, os totens são também, em geral, de natureza puramente local, segundo o território, pequeno ou grande, ocupado pelo clã. Em particular entre os Marind-Anims, sem nenhuma dúvida, seu sistema de parentesco mitológico-totêmico é formado e desenvolvido aqui, sobre o território que eles habitam hoje. Em toda parte encontramos esses grupos ou clãs em relação totêmica com animais, plantas, elementos naturais ou outros que caracterizam seu habitat ou que se relacionam com certos fatos históricos, com certos acontecimentos relacionados com os ancestrais do clã ou do grupo. A marca distintiva essencial de todos esses totens são os **Dema**, ancestrais do clã e "criadores" dos descendentes totêmicos. Estes estão sempre em relação estreita com o domínio do clã, passado ou atual, com sua fauna e sua flora, com certas formações e certos traços marcantes do território.*[176]

Quando uma tribo está em contato frequente ou prolongado com seus vizinhos, novos mitos se formam e se entrelaçam com os antigos. Ao mesmo tempo as relações de parentesco totêmico se enriquecem e se complicam.

A comunidade de origem __ portanto, natural __ entre um clã

e seu totem se traduz na vida cotidiana por fatos que os nativos observam e que, aos seus olhos, seriam novas provas delas, se eles precisassem delas. As particularidades e as propriedades mais diversas de uma certa espécie animal são atribuídas também aos membros de um clã totêmico correspondente.

Inversamente, acredita-se poder relacionar as capacidades, as características e até mesmo certas formas de atividade técnica de um clã aos seus parentes totêmicos. Pois os animais totêmicos e os membros do clã correspondente são parentes entre eles e participam, portanto, uns dos outros.

Este fato se reflete em toda conduta e maneira de pensar desses nativos.

> *Assim, na ilha Mabuiag (estreito de Torres) dizem que os membros do clã crocodilo são todos cruéis, os do clã casuar são bons corredores, os do clã cachorro têm bom caráter e adoram viver em grupo etc.*[177]

Entre os Papuas da ilha Kiwai o Sr. Landtman observou a mesma crença.

Em toda parte onde se acredita firmemente no parentesco totêmico, a comunidade natural que ela implica entre o ser humano e o animal ou a planta que é seu totem se manifesta por semelhanças até em pontos que nos parecem os mais diferentes uns dos outros.

Mesmo a forma exterior não é exceção. Sem dúvida que ela não tem, aos olhos dos primitivos, a mesma importância que aos nossos. Um ser, eles pensam, humano ou animal, pode passar de sua forma habitual a outra inteiramente diferente e depois voltar à primeira, sem deixar um instante de ser ele mesmo. Hoje em dia, os feiticeiros ainda possuem este privilégio. No período mítico, quando todos os seres eram *dema*, todos desfrutavam dele igualmente. Em

nossos dias, salvo exceção, eles a perderam. A "fluidez" do mundo de outrora foi sucedido pela estabilidade das formas. Mas esta não conseguiria impedir que seres de estrutura e forma bem diversas, em aparência, sejam, na realidade, semelhantes e nem que, apesar das diferenças que explodem aos olhos (entre uma pessoa e um pássaro, por exemplo), essa semelhança seja sentida atualmente como presente. Este é um dos aspectos profundos da crença totêmica: as maneiras de ser, as relações, as participações estabelecidas no período mítico, que deixaram de ser visíveis, não por isto são menos reais.

O que eu tento fazer aqui, em termos gerais e abstratos, o Marind expressa concretamente da seguinte maneira:

> *Em todo objeto está, necessariamente, a imagem do* ***Dema*** *que o "produziu", seja gerando-o ou transformando-o. Isto também corresponde sempre à forma humana ou animal. É preciso, acima de tudo, que um* ***Dema*** *seja provido de órgãos dos sentidos. Os três furos no coco (para os brotos) representam hoje os olhos e a boca da cabeça do* ***Dema*** *de onde surgiram as primeiras palmeiras etc.*[178]

E, em outro lugar: "nos descendentes do totem está sempre, no fundo, a forma de um *Dema*, de onde eles surgiram ou, em outros termos, a forma humana". Apesar das aparências, isto não é menos verdadeiro para as espécies animais e vegetais, do que para os homens e mulheres.

> *Quando se trata dos animais, isso se compreende imediatamente, pois se pode representar, com uma facilidade relativa, a transformação de pessoas em animais. Mas os outros seres ou objetos são também reproduções mais ou*

*menos fiéis do **Dema** que os "criou". Eles têm, portanto, mais ou menos, a forma humana.*[179]

Assim, retornando ao coqueiro de há pouco, não apenas os três furos do coco representam os olhos e a boca do *Dema*, como suas pernas viraram os ramos e seus cabelos, as folhas. No farfalhar das palmeiras imagina-se ouvir a voz do *Dema*. "Assim falava antigamente o *Dema*-coqueiro", diriam os Marind-Anims.

O mesmo acontece com os outros seres e objetos, que o mito faz remontar aos *Dema* seus "criadores". Antigamente, no período mítico,

> *eles diferiam daqueles que existem hoje em dia, no sentido de que alguma coisa de extraordinária e estranha estava ligada a eles. Eles eram então, em alguma medida, **Dema**, mesmo que eles se parecessem mais com os seres de hoje em dia.*[180]

Mesmo os objetos fabricados pelas mãos humanas não são exceção. Os Marinds não veem nada de absurdo e nem paradoxal dizer que o "o próprio arco, no fundo, tem a forma humana, pois ele foi produzido, ele também, por um *Dema*". Existe, com efeito, um mito desenvolvido do *Dema*-arco, onde é discutido longamente sua mulher, seus filhos, suas aventuras etc. Por consequência, no arco que os Marinds fabricam hoje em dia, eles devem encontrar a forma humana. De fato, na madeira do arco eles distinguem a extremidade anterior do nariz e a posterior dos pés e isto representa o *Dema*-arco do mito. A corda, com os dois anéis, é a mulher do *Dema*-arco, que a mantém abraçada pelo pescoço etc.[181].

## III
## A forma humana do *Dema*-arco.

Que me seja permitido lembrar aqui o que eu já expus em outro lugar[182]: geralmente os primitivos não hesitam em afirmar uma semelhança entre seres e objetos onde nós não vemos nenhuma. Lembremos dos desenhos que os australianos pouco se preocupam em fazer semelhantes; basta que os traços, em seu pensamento, lembrem os objetos que eles têm na mente. Lidamos aqui, entre os Marind-Anims, com uma disposição análoga. O arco deve sua origem a um *Dema* que, como os outros, possuía, ao mesmo tempo, duas formas: a forma do arco e a forma humana e que mudava, sem a menor dificuldade, de uma para a outra. Sem dúvida que os arcos atuais não são mais *dema*. Eles não gozam mais dos poderes sobrenaturais do *Dema*-arco e, em particular, eles não podem mais se metamorfosear. No entanto, a forma humana sobrevive neles. É possível reconhecê-la neles ainda, de maneira bem fraca, é verdade. Mas, que importa? Mesmo que ela não seja reconhecível completamente não se hesitaria em afirmar sua presença. O testemunho dos sentidos jamais prevalece sobre uma crença coletiva bem estabelecida e muito menos quando ela é negativa. Mesmo que uma forma esteja invisível, isto não prova, de forma alguma, que ela esteja ausente. Da mesma forma, o australiano de quem um feiticeiro inimigo retirou a gordura dos rins continua se sentindo perdido, mesmo quando lhe é mostrado que sobre sua pele não existe nenhuma cicatriz por onde ela pudesse ter sido retirada.

Tocamos aqui em um hábito mental constante entre os primitivos e ligado à orientação mística de sua mente. Ela o faz aceitar como óbvia as representações mais estranhas aos nossos olhos e palpavelmente absurda. Os mitos Marinds falam de coqueiros e arcos que têm também a forma humana. Ouvimos os

dobuanos sustentarem seriamente que os inhames são pessoas. Eles dizem o mesmo de um certo rochedo submarino e do vento. Como eles chegam a isso? Eles não veem, como nós, que os inhames são plantas que crescem e amadurecem? Que o rochedo é uma massa de matéria imóvel na água? Que o vento que fustiga as vagas não tem cabeça e nem membros? É claro! Tanto como nós, estas características exteriores não lhes escapam. Mas, para eles, nem os seres e nem os objetos são "monomorfos". Eles não se incluem, *ne varietur*[183], nos parâmetros fixos de uma natureza inteligivelmente organizada. Pelo contrário, os mitos acostumaram as mentes a verem a natureza como "fluida" e os seres e objetos como passando indiferentemente de uma forma para outra, ou então, o que não é muito diferente, como possuindo duas formas, sendo uma delas humana. Aos seus olhos, de acordo com a expressão de Im Thurn, a forma exterior não passa de um "acidente", portanto, estranha à identidade real de um ser. Que ela mude, que ela tenha várias, isso não é importante, já que sua essência mítica permanece intacta. Esta é uma atitude que temos grande dificuldade em apreender e, sobretudo, reter por mais do que um instante.

Por outro lado, quando falamos de um ser com forma humana, nós temos diante dos olhos uma imagem, senão completa, pelo menos total. Se nem todos os detalhes estão nela delineados, pelo menos nós representamos seu conjunto. Não nos bastaria ver uma certa parte: por exemplo, o torso ou os membros inferiores ou a cabeça somente; a forma humana só se realizaria aos nossos olhos se não lhe faltasse nada de essencial. Sobre este ponto ainda, os hábitos mentais dos primitivos de afastam dos nossos. Sabemos que, para eles, os "pertences" de um ser são este mesmo ser. Nada há de mais íntimo do que as partes de seu corpo e, dentre elas, os ossos e o

crânio, que, após a morte, não se decompõem como fazem as carnes e as partes moles. Desta forma, vemos que, em muitas sociedades, o crânio de uma pessoa é essa própria pessoa. Para representar a forma humana, a totalidade de suas partes não será, portanto, necessária. A presença de uma ou de algumas delas bastará para sugerir e significar o todo. Nas pinturas rupestres dos australianos, nos desenhos dos Papuas da Nova Guiné, bem como em muitas imagens pré-históricas, a cabeça representará, geralmente, a pessoa inteira. Da mesma forma, o olho representará a cabeça etc. Eles obedecem assim à tendência constante que os faz ir além do que percebem, do que é manifestado ou revelado por esta percepção. Os objetos, os fenômenos, os interessam, na maioria das vezes, nem tanto pelo que eles são, mas pelo que eles anunciam. Postos em presença de imagens, eles olham bem menos do que interpretam. Elas são para eles, primeiramente, sinais, símbolos.

Daí então, este ou aquele traço, sozinho, significará uma forma inteira. Daí também temos, em toda parte, a convicção de que um ser ou objeto, além de sua forma aparente, possui também a forma humana ou, pelo menos, em virtude de sua origem, participa desta forma, já que um simples detalhe que lembra esta forma a evocará inteira. Os três furos do coco serão os olhos e a boca do *Dema*-coqueiro, as extremidades da madeira do arco serão o nariz e os pés do *Dema*-arco. Como é admitido, de acordo com a doutrina do mito, que o *Dema*-coqueiro e o *Dema*-arco são pessoas, esta simples analogia de detalhe, por mais fraca e distante que ela nos pareça, testemunha suficientemente a forma humana em seus descendentes.

Esta particularidade mental não é exclusiva dos australianos e dos papuanos. Ela é encontrada, mais ou menos pronunciada, em muitos outros primitivos. Só para citar um exemplo: de acordo com

os Bosquímanos, a chuva é uma pessoa (como o vento em Dobu e em inúmeros outros lugares). Nas preciosas indicações recolhidas há mais de sessenta anos da própria boca de alguns Xam-Bosquímanos, por Bleek e Lloyd, a dupla ideia da chuva (dupla para nós e não para eles) aparece bem nitidamente. Eles sabem bem que ela consiste em uma precipitação d'água. Para que ela caia, eles não ignoram, é preciso que nuvens de um certo tipo apareçam e que elas desçam suficientemente baixo. Mas nem por isso eles deixam de estar convencidos, ao mesmo tempo, que ela depende das "disposições" da própria chuva, que é também uma pessoa com forma humana.

Uma seca prolongada desola o território e a ameaça de fome pesa sobre os animais e as pessoas. Consultado, o fazedor de chuva revela que as nuvens tinham se reunido e que a chuva ia cair, mas foram acesos fogos inoportunos que a assustaram e deixaram mal-humorada, fazendo com que ela se afastasse. Pede-se ao fazedor de chuva que a chame de volta e faça com que ela seja "fêmea", doce e tranquila, que penetre pouco a pouco no solo e o umedeça profundamente e não uma chuva "macho", violenta e bruta, uma chuva "touro", que inunda sem refrescar e fecundar e que devasta como um furacão. Eis então a chuva, uma hora como "vaca" e outra, como "touro". Logo em seguida o fazedor de chuva lhe atribui a forma humana. As nuvens são seus cabelos, os fios d'água que descem do céu para a terra são suas pernas[184]. Ela é, portanto, uma pessoa. Os traços percebidos (os cabelos, as pernas) "significam" o resto que não se pode ver e que não se precisa ver para saber que existe.

Talvez tenhamos aqui a chave de algumas formas do simbolismo entre os primitivos. Os Marind-Anims, como tantos outros, enfeitam regularmente os objetos que eles fabricam com

traços retirados da figura e do corpo humano. Eles gastam um tempo e empregam uma engenhosidade nesta ação que o desejo de tornar os objetos mais agradáveis à visão não basta para explicar. Sem nenhuma dúvida, eles obedecem a outra coisa além da necessidade de satisfazer seu gosto artístico. Na maior parte dos casos eles querem assemelhar os objetos de seu protótipo mítico, ou seja, do *Dema* de onde eles saíram e que também tinha a forma humana. O que nós tomamos como um ornamento é, portanto e sobretudo, uma lembrança desta forma, destinada a expressar e a reforçar a participação entre o objeto e o *Dema*. Uma parte do corpo, como acabamos de ver, simboliza o corpo inteiro.

O mesmo acontece para os animais e as plantas, os instrumentos, os móveis, as armas, que são provenientes dos ancestrais (*Dema*), ou seja, eles foram outrora (no período mítico) seres vivos, diz o Sr. Wirz. É por isto que a forma humana ou os traços do rosto humano são ainda reconhecíveis neles.

> *Por causa disto, quase não há instrumento, arma etc. que o nativo não cubra com ornamentos artísticos em forma de olhos, narizes ou mesmo de figuras humanas inteiras, ou que não se possa discernir essas figuras, na totalidade ou em partes.*
>
> *Dá-se às canoas a forma humana, como é mencionado expressamente no mito da descoberta das canoas. Os remos são providos, quase sempre, de ramos e certos ornamentos __ linhas espirais __ que são olhos. O mesmo acontece para algumas flechas, para os tacapes, cestos e outros objetos trançados, para as espátulas de bétel e para os tambores. Além disto, nestes são discerníveis a boca (orifício do tambor) e os dentes (gotas de resina sobre sua pele). Sem isto, ele não*

*seria o que deve ser: um instrumento capaz de soar corretamente.*[185]

## IV
## O simbolismo primitivo.

Índice

Tomado no sentido definido acima, “totemismo”, entre os Marind-Anims, designa o laço mais forte que se possa conceber entre seres ou grupos de seres. Ele implica __ com uma origem comum __ numa identidade de substância.

No entanto, o Sr. Wirz emprega também a palavra em um segundo sentido, muito mais amplo. Não se trata aqui de um consubstancialidade, mas de uma simples ligação, muito frouxa, fundamentada em uma relação exterior, geralmente sobre uma analogia ou sobre uma semelhança superficial. Assim entendido, o totemismo não parece apresentar nenhuma das características essenciais que acabamos de mencionar.

> *Qualquer circunstância acidental ou simplesmente qualquer coisa de comum entre os seres pode ser motivo para relações totêmicas, como mostra um exemplo bem recente. Um clã __ os Sapi-ze, assim chamados por causa de um ancestral mítico, o Sapi (**ze** quer dizer pessoas, membros do clã) __ recebeu, há algum tempo, um novo parente totêmico, um animal com chifres, simplesmente porque este animal se chama em malaio **sepi** e ficou conhecido recentemente sob este nome pelos Marinds que moram nos arredores de Merauke. É difícil imaginar uma relação mais simples para relações totêmicas.*[186]

É verdade. E inúmeros exemplos semelhantes confirmam este,

que se fosse único, nem por isso seria menos decisivo. Pois o nome, entre os Marind-Anims e também para os primitivos em geral, está longe de constituir uma "circunstância acidental" ou como alguma coisa de exterior. Ele é um "pertence" do ser que o carrega e um dos mais importantes. Ele faz parte de sua substância. Sob um certo aspecto, ele é, portanto, o próprio ser. Quem toca em seu nome, toca nele. Por isto, o nome verdadeiro de uma pessoa geralmente é mantido em segredo. O que se passa na mente dos Marinds é explicado, portanto, sem dificuldade. Ao verem pela primeira vez animais com chifres e aprendendo, ao mesmo tempo, que seu nome é *sepi*, eles tinham que concluir imediatamente por uma comunidade essencial entre eles e o clã que tem o *sapi* como totem, os Sapi-ze. Eles faziam parte, por direito, deste clã. Não foram os Marind-Anims que criaram isto. O laço totêmico já existia, eles só fizeram constatá-lo. Se os Marinds ainda vivessem nas mesmas condições que antes do contato fatal com os brancos, um mito relativo a esses animais não tardaria a aparecer, para expor como eles se religaram aos Sapi-ze.

> *Ao **Boan** do fogo pertence, na condição de novo membro, o galo doméstico (os Marinds o conheceram há pouco tempo), pela simples e plausível razão de que os Marinds, no canto do galo, acreditam ouvir "Ta-kav-a!". Este é um belo exemplo da maneira simples como as relações totêmicas se estabelecem automaticamente. Outras relações fundamentadas da mesma maneira: muitas coisas vermelhas como o fogo pertencem ao **Boan** do fogo. Por exemplo: uma árvore ornamental que foi introduzida recentemente e plantada em Merauke foi incorporada pelos Marind-Anims em seu sistema de parentesco mitológico-totêmico e, porque suas*

*flores são cor de fogo, ela foi colocada no* ***Boan*** *do fogo. Pois essas flores, dizem eles, são vermelhas como o fogo.*[187]

Por fim, só para citar um último caso deste tipo,

> *a gente de Bangu, desde tempos bem recuados, constroem no mangue. Pescar na água barrenta, chafurdar na lama sempre esteve em seu sangue e sua carne. Eles acabaram por ver, em seu trabalho na lama, as potências animistas, os* ***Dema****, autores de todas as mudanças que acontecem na zona costeira lamacenta, quando a lama se acumula ou se esvai pouco a pouco. O que há de mais simples do que se sentir um com seu meio e se nomear como ele? Assim se formaram, ao longo do tempo, entre os habitantes de Bangu e a natureza que os rodeiam, relações estreitas. Ser de Bangu ou ser do barro são expressões quase sinônimas.*
>
> *Em nenhum outro lugar aparece um exemplo melhor do que este, daquilo que se pode chamar totemismo entre os Marind-Anims, que nada mais é do que relações bem distantes entre famílias e clãs, por um lado e, do outro, objetos ou seres naturais, acontecimentos, particularidades de seu habitat, que eles assimilaram mitologicamente, graças à ação de forças animistas, os* ***Dema****, que agem por toda parte.*[188]

Com estas últimas palavras o Sr. Wirz indica uma via que permite ligar os dois sentidos que ele dá à palavra “totemismo”. Se os Marind-Anims relacionam a árvore recém-conhecida ao totem do fogo é porque, sem dúvida, há uma razão para que suas flores sem flamejantes. Para a mentalidade primitiva, como se sabe, quase não existe acaso. Nada é tão pouco interessante para que não seja significativo ou revelador. A circunstância que nos parece acidental

revela, portanto, na realidade, a ação de um *Dema*, que agiu no período mítico e ainda age. Daí, o totemismo entendido no segundo sentido se junta ao primeiro e com ele encontra seu fundamento.

Dizer que "os Dema agem em toda parte", equivale __ como o Sr. Wirz explicou várias vezes __ a introduzir, no conjunto das representações míticas dos Marind-Anims, um tipo de sucedâneo distante da unidade que se realiza no mundo graças à nossa concepção de ordem constante na natureza. As relações totêmicas __ sentidas, é verdade, muito mais do que pensadas e que repousam geralmente sobre "assimilações" bizarras, em nossa opinião (como aquelas relativas ao arco, por exemplo) __ formam, como os mitos, uma rede indefinida onde devem entrar todos os seres e os objetos apreendidos por sua experiência. Se uma planta ou um animal até então desconhecidos são importados para seu território, o Marind logo se perguntará a que *Boan* ele pertence. Um detalhe mínimo, que nos parece insignificante e bem superficial, decidirá a resposta. Aos seus olhos, este é o sinal de um parentesco íntimo, em virtude do qual o recém chegado tem, sem nenhuma dúvida possível, seu lugar marcado no vasto conjunto das relações totêmicas. Sua posição está, dali por diante, definida, não somente com relação aos outros membros de seu *Boan*, mas também com relação aos outros clãs, mais ou menos ligados ao seu. É sobre as relações entre os *Dema* que se baseiam as simpatias entre os clãs, como o Sr. Wirz demonstrou através de vários exemplos. Os seres e os objetos da natureza se distribuem assim __ mesmo ao preço de algumas contradições, que, aliás, não se percebe __ em um denso sistema de "parentesco mitológico-totêmico", produzido, como os próprios mitos, por uma mentalidade intensamente mística. A mente do Marind encontra aí uma satisfação além da qual ele não tem que

procurar nada.

## V
## Outro sentido do totemismo dos Marind-Anims.

Índice

Talvez possamos tentar determinar com um pouco mais de precisão o que significam, para os Marind-Anims, o parentesco "mitológico-totêmico" e o parentesco propriamente dito.

Nós dispomos para isso de um caso, de alguma forma privilegiado, como seria uma experiência crucial e sobre a qual o Sr. Wirz insistiu, obedecendo, é verdade, a uma preocupação diferente da nossa. É o caso do *Dema*-arco, que estudamos há pouco e que figura em um certo número de mitos. Cada *Boan* (grupo de clãs) parece ter seu mito do arco. Em certos mitos, o *Dema*-arco possui, ao mesmo tempo, a forma do arco e a forma humana. Esta natureza mista é traduzida na imagem que se faz dele: o *Dema*-arco tem um nariz, pés, pescoço, uma mulher presa a ele etc. O Marind vê mesmo mais coisas nele: a boca (as ranhuras entre os nós), os olhos (os botões abaixo dessas ranhuras) e a barba (as pequenas raízes abaixo das ranhuras). Cada uma destas partes do arco possui um nome.

Sendo assim, como o Marind representa a relação entre o arco que ele fabricou com suas mãos __ e que ele usa para caçar, pescar e fazer a guerra __ e o arco mítico que era, ao mesmo tempo, um ser com forma humana? Escreve o Sr. Wirz:

> *Mesmo que seu arco seja obra da mão humana, o Marind, no entanto, sempre vê nele a imagem daquele que o criou, ou seja, do* ***Dema****-arco. Daí, uma espécie de alma ou de princípio vital passou do* ***Dema****-arco original para a arma atual, da mesma maneira, aliás, que cada cópia de um ser ou*

*de um objeto natural contém uma alma que veio dele (é desta forma que as figuras que representam os ancestrais são animadas). A elasticidade, a força do arco tensionado, que projeta a flecha bem longe e faz com que ela mate o inimigo ou o animal visado, isto são, para o Marind, manifestações da alma presente no arco, propriedades e funções que vieram do* ***Dema****-arco. Elas estão, portanto, naturalmente, em cada exemplar do arco, que foi fabricado segundo o modelo do arco original, do* ***Dema****-arco, da mesma maneira que cada animal possui propriedades característica que se manifestam por seus hábitos e seu comportamento e que ele herdou de seus ancestrais, os* ***Dema****. Esta ideia o Marind, geralmente, expressa desta forma: "Isso veio do* ***Dema****" ou "Isso era um costume do* ***Dema****". Por exemplo, eu me lembro ainda nitidamente como os Marind-Anims imitavam os movimentos característicos da cegonha gigante, gritando, sacudindo a cabeça e dizendo: "Veja o que o* ***Dema*** *tinha o costume de fazer!"*

*Uma vez conhecido o mito do arco, o Marind tira dele, portanto, facilmente, suas consequências. Ele relaciona a elasticidade e a energia do arco tensionado ao seu "criador" e, mesmo que ele saiba distingui-las da psique animal, é como se essas propriedades fossem transmitidas ao seu arco por hereditariedade através de uma série de ancestrais, como são transmitidas as faculdades psíquicas dos animais.*[189]

Para compreender, da melhor forma possível, esta curiosa crença, que faz dos arcos atuais os herdeiros, sem metáfora, dos poderes do *Dema*-arco mítico, vejamos como os Marinds representam a hereditariedade entre os seres vivos. Talvez a ideia

que eles têm disto nos dê a chave do enigma. Como nós, eles veem que os filhotes dos animais se parecem com seus pais, que eles reproduzem sua forma e seus traços, geralmente até nos mínimos detalhes e, quando eles atingem a mesma idade, se comportam exatamente como eles. Mas este fato, como se repete regularmente, não é maravilhoso aos seus olhos. Eles, portanto, não procuram sua razão. Uma explicação só se torna necessária quando esta regularidade desaparece. Por exemplo, se uma mulher dá à luz gêmeos, ou se, como algumas vezes acontece em um mito, um animal gera um filhote de uma espécie diferente da sua ou a uma criança humana. Imediatamente eles pensarão que uma força sobrenatural interveio. Mas, quanto às condições que fazem com que, sob o ponto de vista anatômico e fisiológico, uma criança se assemelhe aos seus pais e um animal seja semelhante àqueles que se acasalaram antes de seu nascimento, os Marind-Anims não pensam sobre isto.

Nem nesta ocasião e nem em nenhuma outra; as causas segundas não são, aos seus olhos, causas verdadeiras. Se, por ventura, eles querem explicar uma semelhança muito impressionante, eles não se embaraçam. Eles não têm que procurar muito longe a explicação. Presuntivamente eles a possuem, pois os pais, como seus filhos, devem sua forma exterior, suas propriedades, seu modo de agir, tudo o que os caracterizam, enfim, ao fato de que, tanto um como o outro participam de um mesmo "tipo" ou "arquétipo", que se chama *Dema* e pertence ao mundo mítico. Da mesma forma que, para nosso pensamento abstrato, duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre elas, esta proposição, evidente por ela mesma, não precisa de prova. Assim, de acordo com o sentimento desses primitivos, os seres que participam

da natureza do mesmo *Dema* são todos semelhantes entre eles, pois eles são semelhantes a ele. As cegonhas de hoje se comportam como o *Dema*-cegonha e como todas aquelas que viveram desde o período mítico. Este fato não necessita ser explicado, da mesma forma que o axioma não precisa de demonstração.

Não se segue daí que os nativos não saibam nada das condições fisiológicas ligadas à transmissão das características hereditárias. Mesmo onde, antes da chegada dos brancos, eles ignoravam, dizem, a relação entre a fecundação da mulher e o nascimentos das crianças, eles conhecem o modo de reprodução dos animais. Mas não temos que levantar aqui problemas que se revelam, geralmente, fictícios, quando conseguimos nos colocar na atitude mental dos primitivos[190]. Que um macho e uma fêmea devam se acasalar para que nasçam filhotes que se parecerão com eles, eles não precisam, certamente, aprender. No entanto, não é à fecundação que eles reportarão o fato como sua causa. Eles veem aí apenas uma condição, à qual eles não se importam. A causa real está em outro lugar, em uma participação.

Daí então a atitude dos Marind-Anims no que diz respeito às propriedades do arco e, com isto, uma herança proveniente do *Dema*-arco (e isto é o mesmo para os outros objetos produzidos pela indústria atual humana) se torna inteligível. Eles sabem muito bem que os arcos não se reproduzem como os animais e as plantas e que, para se ter novos, é preciso fabricá-los. Mas, pouco importa. Basta que os arcos produzidos hoje o sejam de acordo com o modelo do *Dema*-arco, como foram todos aqueles usados pelos Marind-Anims, desde o período mítico. A transmissão das propriedades, por não ser fisiológica, nem por isto deixa de acontecer de geração para geração. A diferença das condições não impede que a participação se realize,

quando se trata de arcos e quando se trata de animais.

## VI
## A ideia mística de hereditariedade.

Índice

No entanto, também se poderia dizer que o Marind vê que os filhotes dos animais nascem de fêmeas prenhas, enquanto que jamais um arco saiu naturalmente de um outro. É verdade que esta diferença não pode lhe escapar, mas o que caracteriza sua atitude mental é que ele não tira dela as consequências que nos parecem imediatamente evidentes. Ao invés disto, ele considera com complacência analogias que nos parecem bem distantes, pois, mesmo que a reprodução dos animais dependa de certas condições, outras condições determinam o que é conveniente fazer para obter um arco. É preciso, por exemplo, escolher para a madeira uma árvore de uma certa espécie, observar certos processos de fabricação para a corda, uma certa maneira de prendê-la, não violar certos tabus durante o trabalho etc. Tanto num caso como no outro, aliás, o papel das condições permanece secundário. O essencial é a participação com o ancestral mítico: participação do canguru atual com o *Dema*-canguru, participação do arco fabricado hoje com o *Dema*-arco etc.

Não é de surpreender que o Marind encontre, em seu arco, traços da forma humana que podia assumir o Dema-arco e também alguma coisa de seus poderes, embora diminuídos e também que ele tenha que assegurar, em cada ocasião, as suas disposições. O arco pode, com efeito, manifestar suas propriedades com mais ou menos vigor. Em quase toda parte, como se sabe, os primitivos que desejam o sucesso de uma operação ou de uma empreitada, se preocupam com as disposições dos seres e dos objetos envolvidos ou empregados nela e tratam de deixá-los bem dispostos. Na África

ocidental, por exemplo, o "doutor" roga ao veneno da prova que mate a pessoa que vai bebê-lo, se ela for culpada ou que a deixe viver, se ela for inocente. O Dchagga que constrói uma colmeia solicita o favor da árvore que lhe fornece a madeira de seu machado, o favor do cabo que içará a colmeia, do fio que a prenderá, das abelhas que trabalharão nela etc. Na ilha Kiwai, os Papuas levarão oferendas ao arpão que feriu mortalmente um peixe-boi, para demonstrar-lhe seu reconhecimento e a fim de evitar que ele lhes seja menos favorável no futuro. Em outros lugares dirigem-se preces aos instrumentos, às armas, às canoas. Eu tentei demonstrar que, apesar das aparências, não se pode explicar essas práticas pela presença de um "espírito" nesses seres e objetos. É uma hipótese simples e sedutora, sem dúvida, que os fatos parecem inicialmente sugerir. Examinados mais de perto, eles não a confirmam[191]. O Sr. Wirz a rejeita expressamente, se bem que ele empregue (em um sentido diferente) a palavra *animistisch*, que poderia causar uma confusão. Ele mostra que as propriedades e poderes, aparentemente psíquicos, atribuídos ao arco, não são devidos, de acordo com os Marinds, à presença nele de um tipo de espírito ou de alma, mas sim à participação com o *Dema*-arco.

***

## Capítulo IV

## O poder do mito e seus efeitos.

### I
### Os efeitos da recitação dos mitos.

Índice

Nas tribos australianas, a posse de certos mitos é privilégio dos

homens que passaram pelas provas de iniciação, até e inclusive a última, que são casados, possuem filhos, enfim, que participam plenamente da essência do grupo. Nem todos os mitos são assim secretos e reservados a esses anciões. Um bom número deles pertence, poderíamos dizer, ao domínio público. Até mesmo as mulheres e as crianças os conhecem. Aliás, lá, como em outros lugares, entre os mitos propriamente ditos e as lendas e contos, uma linha de demarcação não é fácil de traçar.

A importância de um mito deve-se, acima de tudo, ao seu sentido esotérico. O texto pode estar nos lábios de não iniciados sem que o segredo que ele contém seja conhecido. Escreve Von Leonhardi:

> *Certamente que a maior parte dos homens canta esses cantos sem compreender nada deles e, ainda mais, no caso das mulheres e das crianças nas representações às quais elas podem assistir. Mas os homens idosos, os depositários das tradições, sabem com precisão o que essas representações significam em seus mínimos detalhes, compreendem o que é cantado e são capazes de explicá-lo.*[192]

Os Karadjeris fazem uma distinção semelhante.

> *Dentre os numerosos mitos da época* ***bugari****, a maior parte é totêmica, ou seja, descrevem o que fizeram os seres que não eram exclusivamente humanos e nem animais, mas que apresentavam, uma a uma, as características destes dois tipos de criaturas...*
>
> *Alguns desses mitos, no entanto, são relacionados aos seres míticos que não se identificam com nenhuma espécie natural e que se pode chamá-los, portanto, de totêmicos. Mas*

*é preciso lembrar que, na mente dos nativos, estes dois tipos de mitos fazem parte de um todo inseparável: a história lendária da tribo. Os mitos sagrados que não podem ser conhecidos pelas mulheres dizem respeito principalmente à cosmogonia e sobretudo à instituição das cerimônias de iniciação.*[193]

A razão pela qual o sentido desses mitos deve permanecer secreto, mesmo que seu texto seja conhecido, não deixa dúvidas. Possuí-lo não é apenas saber, mas confere poder, que desaparece quando eles são profanados. No entanto, a tribo não conseguiria sobreviver sem ele. Só este poder lhe permite entrar em comunicação com os ancestrais do período mítico, participar com eles de alguma forma, tornar atual sua presença e obter a renovação periódica de sua ação. A recitação desses mitos é bem diferente de um simples rito. Ela equivale a um ato. Ela é do mais alto interesse para a própria vida do grupo. Se não houvesse mais homens maduros depositários desses mitos sagrados e aptos a recitá-los no momento desejado, a tribo estaria condenada à extinção, pois os jovens não poderiam mais ser instruídos, por sua vez e então as espécies animais e vegetais utilizadas pelos nativos desapareceriam.

Só pelo fato de que esses mitos sagrados são recitados ou cantados, seu efeito benéfico se produz. Não somente porque todos os assistentes __ visíveis ou invisíveis __ os ouvem, incluídos os representantes das espécies interessadas. Qualquer palavra, qualquer fórmula pronunciada em alta voz age como uma força e, ainda mais, quando elas são de caráter sagrado, quando os mitos recitados e cantados expõem os altos feitos e as viagens dos ancestrais, “criadores” das espécies vivas e fundadores das instituições.

Geralmente a recitação só pode acontecer em datas

determinadas ou por ocasião da celebração das cerimônias e somente pela voz de certas pessoas. O efeito favorável que se espera só será obtido se todas as prescrições forem observadas. Desta forma, entre os Bukauas da Nova Guiné alemã,

> *as lendas são contadas à noite, na época em que os inhames e o cará amadurecem. Com uma invocação que compreende todas, elas são recitadas voltadas para a casa onde estão as mudas ou os frutos maduros. Na invocação, pede-se aos espíritos dos ancestrais __ aos quais se dirige utilizando nomes simbólicos, como "um homem, um gafanhoto, um grilo" __ que façam prosperar uma quantidade inumerável de mudas e crescer ainda mais os tubérculos já grandes, que façam crescer a cana-de-açúcar da mais bela maneira e que propiciem bananas com um tamanho extraordinário. Vê-se também que essa recitação tem por objetivo convencer os ancestrais, já que se acredita que os espíritos assistem à recitação dos mitos que, em parte, eles criaram, em parte receberam de herança e que se pensa sempre neles. Em recompensa, eles devem favorecer seus descendentes atualmente vivos e, acima de tudo, dar suas bênçãos às mudas prestes a serem plantadas ou às plantas já na terra e realizar assim o que a invocação acima espera deles.*[194]

Da mesma forma, entre os Marind-Anims,

> *as fórmulas mágicas dirigidas aos brotos, aos frutos, às plantas, mostram que se trata de preces ou fórmulas primitivas dirigidas aos* ***Dema****, criadores desses vegetais e que remontam diretamente aos mitos, sem os quais,*

*geralmente, é totalmente impossível compreendê-las.*[195]

Podemos comparar essas crenças das tribos australianas e papuanas com aquelas dos nativos Cuna, do istmo do Panamá, que Nordenskiöld recolheu da boca de Perez, o inteligente nativo que ele levou com ele para Götborg. De acordo com esses nativos, o poder dessas fórmulas vem do fato de elas contam a origem dos seres, dos objetos, dos remédios etc., portanto, por que estão relacionadas aos mitos, como o Sr. Wirz explicou com relação aos mitos dos Marind-Anims. "Cada canto mágico deve ser precedido por uma encantação que fala da origem do remédio empregado, caso contrário, ele não age"[196] E, um pouco mais além, em termos mais precisos: "Para que o remédio ou o canto do remédio faça efeito, é preciso conhecer a origem da planta, como ela foi gerada pela primeira mulher"[197]. Outra alusão a um mito: "O cantor pensa primeiro na origem dos *nuchus* (espíritos das estátuas de madeira), ou seja, na maneira como Deus as criou. Se ele não sabe isto, o canto não produz efeito"[198].

O poder do ser humano sobre os animais depende sobretudo da mesma condição, como mostra a seguinte narrativa:

> *Houve uma vez um nativo Cuna na floresta, mas que não conseguia encontrar caça. Ele se sentou em um ramo de árvore. Um* ***nia*** *ou* ***pila*** *avançou para ele e lhe perguntou o que ele fazia ali. Ele diz então que estava caçando... O demônio depositou um pouco de droga na língua do homem para que ele aprendesse rápido e, em seguida, lhe ensinou a maneira de atrair os animais, comumente através de uma encantação sobre a origem do animal...*[199]

> *Antigamente __ e, talvez, ainda no presente __ os* ***nèles*** *(doutores) recebiam a visita dos animais na floresta. Eles*

*falavam com eles como se falassem com pessoas. O* ***nèle*** *ia até um dos compartimentos da cabana e se punha a pensar na origem dos animais e depois ele cantava. Era porque ele conhecia o segredo de sua criação que ele conseguia capturá-lo.*[200]

Por fim, entre esses mesmos nativos Cuna, o conhecimento da origem do fogo protege contra sua ação.

*Algumas pessoas são capazes de segurar com a mão um ferro incandescente ou serpentes venenosas etc., desde que conheçam a origem do ferro e das serpentes.*

*Numa aldeia Cuna __ Tientiki __ existe um rapaz de quatorze anos que entra impunemente no fogo, unicamente porque ele conhece o encanto da criação do fogo. Perez muitas vezes viu pessoas segurarem um ferro em brasa e outras aprisionarem serpentes.*[201]

Portanto, conhecer a origem dos animais, do ferro, do fogo etc. equivale a adquirir sobre eles um poder certo, que é exercido através de encantações. Porém, este conhecimento são os mitos que fornecem. Todos os depoimentos atestam este poder.

A mesma crença existe entre os cultivadores do Timor.

*Quando as plantas de um campo possuem um mau aspecto ou não prosperam, alguém que conhece bem as tradições e as lendas relativas ao arroz vai até o campo. Ele passa a noite lá, em uma cabana da plantação, recitando lendas que explicam como foi conseguido o arroz (mitos de origem)... Os que fazem isto não são sacerdotes... Espera-se, por este meio, trazer de volta o espírito do arroz, que, acredita-se, partiu para longe.*[202]

## II
## Efeitos das festas e das cerimônias onde elas são realizadas.

Índice

Voltemos à Austrália e à Nova Guiné. A presença dos ancestrais, em certos momentos, é muito necessária e sua ajuda é muito indispensável para que se contente com a simples recitação dos mitos. Dispõe-se, portanto, de outros meios para assegurar sua presença. Basta, por exemplo, a um Arunta, expor em alta voz ou cantar as façanhas desses ancestrais e heróis míticos. Ele precisa de sua presença imediata e real e os invocará, portanto, pessoalmente. É para isto que serve um certo número de festas e cerimônias, que são verdadeiras representações dramáticas. Não imaginemos, no entanto, que o nativo empregue nelas as mesmas disposições que nós no teatro. Ele não vê isto apenas como um espetáculo destinado a distrair, a divertir, para descansar das outras ocupações mais sérias. Pelo contrário, atores e espectadores seguem com uma atenção fervorosa e um respeito quase religioso os episódios sucessivos dessas representações, exceto alguns interlúdios cômicos que propiciam momentos de relaxamento. O que é feito ali interessa à própria vida do grupo e, por conseqüência, de cada um de seus membros, que jamais são concebidos separados do grupo, nem mesmo pela morte. Para que as cerimônias sejam celebradas como se deve, nenhum dispêndio de tempo, força, trabalho, lhes parece excessivo. Elas se prolongam por várias semanas ou mesmo meses, como aquelas que Spencer e Gillen descreveram em detalhes entre os Aruntas.

O Sr. Wirz diz, por sua vez:

> *É estranho ver os Marinds, em outros momentos tão vivos e tão impulsivos, se comportarem em suas festas de uma*

*maneira tão cerimoniosa e tão respeitosa. Eles se dedicam aos costumes tradicionais com uma tenacidade incrível e neles o cerimonial é inflexível. Jamais virá à mente de alguém a ideia de introduzir nele mesmo a mínima mudança ou alegrar com uma brincadeira as disposições sérias e solenes dos assistentes. Pelo contrário, tudo se passa com uma gravidade temível e esta também é a razão pela qual, aos olhos de um estrangeiro, a maior parte das festas possui um aspecto ininteligível e geralmente totalmente misterioso.*[203]

Em nenhum outro lugar aparece melhor o fim principal que perseguem as mais importantes dessas festas e cerimônias.

*Todo o culto secreto é composto de dois tipos de elementos: por um lado, a reprodução simbólica dos mitos, em particular do mito do coqueiro (no culto* ***majo****), dirigido aos noviços e, por outro lado, os prazeres sexuais dos velhos iniciados. Os dois devem favorecer a fecundidade das palmeiras, mas é difícil decidir qual é o mais antigo e o mais original... No culto* ***Majo*** *acontecem as cerimônias de fecundidade propriamente ditas. Podemos considerá-las como tais, as representações dos mitos que acompanham a distribuição de alimentos aos* ***Majo-anim****...*[204]

E, um pouco mais além,

*neste culto, desde sua entrada no* ***Majo-mirãv*** *(****mirãv*** *quer dizer lugar sagrado), os noviços se comportam como se eles não soubessem nem conhecessem absolutamente nada. Eles não possuem ornamentos de nenhuma espécie, ignoram qualquer alimento e são incapazes de fazer qualquer coisa. É preciso que eles sejam ensinados em tudo pelos* ***Dema****, seus*

*ancestrais, representados pelos **Meteor-anim** (ou seja, os atores dessa cerimônia), que lhes mostram tudo e na ordem em que a mitologia conta a criação das plantas e dos animais, por intermédio dos **Dema**. Assim, de fato, as cerimônias **Majo** são compostas unicamente por uma rápida recapitulação da mitologia, das tradições lendárias relacionadas aos feitos de antigamente dos **Dema**, da origem das plantas e dos animais, da descoberta dos utensílios e dos processos práticos. Tudo isso, sem exceção, remonta aos ancestrais míticos.*[205]

Aparece então claramente que, entre os Marind-Anims, as cerimônias de iniciação, bem como as de fecundidade, repousam essencialmente e quase unicamente sobre os mitos. Elas são, tanto umas como as outras, suas representações dramáticas. O Sr. Wirz é levado então a dizer que, se os mitos forem ignorados, pode-se assisti-las do início ao fim sem entender nada delas. Aliás, estes dois tipos de cerimônias diferem mais por seu objetivo do que por seu conteúdo. Este é sempre tirado da mitologia e são sempre os mitos que os atores representam e que são simbolizados por suas máscaras, suas fantasias, seus ornamentos, seus gestos, seus cantos, suas danças etc. Apenas, nas cerimônias de fecundidade, as representações devem sempre ter por objetivo assegurar a reprodução e o crescimento das espécies vivas, enquanto que, nas cerimônias de iniciação, elas têm por objetivo instruir os noviços. Estes são considerados como totalmente ignorantes, como os recém-nascidos. Eles têm, portanto, que aprender tudo e, especialmente, os elementos mais essenciais à vida do grupo: o que fizeram outrora os ancestrais míticos e o que eles fazem ainda hoje. Essas representações lhes mostram isso e nelas eles veem os ancestrais darem origem aos seres vivos, criarem as instituições, descobrirem e

inventarem, enfim, tudo o que beneficiará seus descendentes.

Compreende-se assim que, na época mítica, os dois tipos de cerimônias, no dizer de Strehlow, eram apenas uma só.

> *Na origem, os **altjirangamitjina** (ancestrais míticos) percorriam a região com seus noviços e celebravam certas cerimônias, bem como em seus "lugares eternos" (ou seja, em seus centros locais totêmicos), existentes ao longo do caminho, durante suas viagens. Elas tinham por objetivo iniciar os noviços nos costumes religiosos e, ao mesmo tempo, fazer com que crescesse e se reproduzisse o animal ou a planta totêmicos do **altjirangamitjina**. Cada ancestral mítico só estava em ligação com um ser natural determinado e só tinha o poder de produzir e fortificar este. Hoje em dia ainda, os Arandas e os Loritjas celebram regularmente tais cerimônias. Mas, no período mítico, só uma bastava para se atingir os dois objetivos ao mesmo tempo. Atualmente celebram-se à parte as cerimônias de iniciação e as outras.*[206]

Strehlow chega a dizer que, nos dois tipos de cerimônias, as representações são quase as mesmas.

> *Quando os rapazes passam pelas diversas cerimônias de iniciação, celebra-se diante deles uma série de cerimônias que, mesmo sendo representadas exatamente como aquelas do culto propriamente dito __ exceto algumas particularidades características __ não têm como objetivo a multiplicação e o crescimento do totem, como normalmente, mas só visam a mostrar a maneira de celebrar os cultos àqueles que vão ser promovidos, ou que acabam de ser promovidos, à condição de homens... No entanto, quando essas mesmas cerimônias são*

*celebradas nos lugares totêmicos onde, no período mítico, os **altjirangamitjina** residiram ou estiveram de passagem e com a intenção de favorecer o crescimento e a multiplicação de seu totem, dá-se-lhe o nome de **mbatjalkatiuma** (ou seja, produzir, tornar fecundo, colocar em melhor condição).*[207]

Erraríamos sempre, aliás, segundo Strehlow, ao interpretar essas cerimônias em um sentido puramente utilitário.

*Elas não têm, portanto, o objetivo de prestar serviços a uma tribo. Uma concepção assim não combina bem com o conjunto dos sentimentos dos nativos. Como razão principal dos **mbatjalkatiuma**, sempre me disseram: "É porque os ancestrais assim prescreveram". As consequências desejadas pelas cerimônias só aparecem em segundo plano. Assim, é indiferente que elas sejam desejáveis (como na maior parte dos casos) ou, pelo contrário, que elas devam necessariamente ser consideradas indesejadas (como na cerimônia das moscas azuis e outras semelhantes).*[208]

De fato, no entanto, salvo exceção, quando o nativo celebra uma cerimônia totêmica, ele não duvida de que a espécie vegetal ou animal vá se beneficiar com isto, tanto no que diz respeito à reprodução quanto ao crescimento. Sua confiança neste ponto é total e ele conta, sem dúvida, com isto. Strehlow não está errado ao dizer que esta vantagem positiva não é o fim único e nem mesmo o fim essencial dessas cerimônias. Acima de tudo, elas são quase religiosas. Os ancestrais que, eles mesmos, celebravam essas cerimônias de fecundidade, as instituíram para seus descendentes. Estes têm, portanto, o imperioso dever de obedecer a esta prescrição. Muitos observadores __ em particular, os mais recentes __ insistiram

na obrigação estrita que sentem os nativos de celebrar essas cerimônias. Isto é, para eles, um imperativo categórico. Sem dúvida que eles esperam delas benefícios extremamente preciosos. Mas, se algo ruim se seguir a elas, parece impossível que eles ignorem isto.

Na obra de Strehlow, graças aos textos que ele reproduz, traduz e comenta, podemos seguir, por assim dizer, passo a passo a encenação dos mitos nas cerimônias de fecundidade.

> *Ali vemos o ancestral representado pelos atores em sua dupla forma de animal e de humano. Sua fantasia (quando eles possuem uma), seus ornamentos, suas danças e, sobretudo, sua atuação, lembram o comportamento do animal. Eles imitam seus movimentos familiares, enquanto o coro recita ou canta os temas essenciais do mito. Por exemplo, na cerimônia do rato, dois atores pertencentes ao clã do rato representam, um, o ancestral da espécie* ***tuena****, o outro, um ancestral-rato da espécie* ***lukara****, que atuam em conjunto. Sobre a terra argilosa e úmida, eles roem arbustos, depois, com seus dentes, eles arrancam as extremidades dos ramos de um arbusto chamado pelos brancos de arbusto-algodão e vão degustá-lo em sua espaçosa casa. O* ***altirangamitjina****-rato espreita em seu buraco com um bumerangue na mão.*[209]

Existem duas cerimônias do emu: uma para o dia e outra para a noite. Na noturna só existe um ator.

> *Ele é ornamentado com uma grande faixa negra, que vai dos joelhos até a testa e que possui penugens fixadas em suas bordas. Sobre seu ventre é desenhado um grande círculo negro, igualmente ornamentado com penugens. Ele usa na cabeça uma touca com uma longa pluma de emu... O ator fica*

*de pé no cenário, com as mãos para trás nas costas e o corpo levemente caído para frente. Ele imita um velho emu chegando ao lugar onde ele bebe e, de fato, ele reproduz os movimentos com uma fidelidade que só um negro pode atingir.*[210]

As mesmas representações, com a mesma aparição dos ancestrais meio-humanos, meio-animais e as mesmas pantomimas acontecem nas cerimônias do corvo, da rã, do pato, da formiga de mel, da abelha etc.

## III
## Participação com as espécies animais e vegetais, nos lugares sagrados.

Índice

Spencer e Gillen, que descrevem também essas cerimônias, acrescentam esta reflexão:

*Podíamos ficar tentados a acreditar que tudo o que elas intencionam representar é simplesmente o comportamento de certos animais. Mas, na realidade, elas têm um significado muito mais profundo, pois cada ator representa um ancestral que viveu no* ***Alcheringa****... Cada membro que nasce na tribo é a reencarnação do espírito imortal de um desses ancestrais meio-animais. É por isto que, uma vez nascido, ele (ou ela) usa necessariamente o nome do animal ou da planta que o ancestral do* ***Alcheringa*** *era uma transformação ou um descendente.*[211]

Spencer e Gillen concordam então aqui com Strehlow, em ver nessas "representações" e nessas pantomimas, como que uma transcrição das tradições totêmicas, que se tornaram perceptíveis aos olhos (da mesma forma que nos cultos secretos dos Marind-Anims).

Mas eles representam as coisas de uma forma um pouco diferentes: eles pouco mencionam os mitos. Eles parecem voltar sua atenção preferencialmente para as relações dos membros do clã com seu totem. Essas relações __ aliás, como vimos na passagem recém citada __ implicam na existência dos ancestrais meio-humanos e meio-animais e em sua história no *Alcheringa*. Seus feitos e gestos, suas peregrinações, as cerimônias que eles instituíram, suas transformações, preenchem vários capítulos, longos e substanciais, da grande obra de Spencer e Gillen, que são indispensáveis para a compreensão das cerimônias.

Estas, portanto __ mesmo que Spencer e Gillen não digam isto tão expressamente quanto Strehlow e o Sr. Wirz __ mergulham atores e espectadores em plena atmosfera mítica. Elas fazem reviver diante deles os "eternos incriados", com os quais a tribo precisa se sentir em comunhão. Tornar efetiva esta participação é sua razão primeira de existir. "As cerimônias *intichiuma* têm por objetivo multiplicar os animais ou as plantas que levam o mesmo nome que o grupo particular que celebra a cerimônia"[212], escrevem Spencer e Gillen (é assim que eles chamam os *mbatjakatiuma*, de Strehlow). E, um pouco mais adiante:

> *Cada um dos totens que celebram uma cerimônia* ***intichiuma*** *tem a sua própria e não há duas totalmente iguais. Mas, mesmo que elas difiram consideravelmente no que diz respeito à representação em si, o ponto importante é que todas, sem exceção, têm como único objetivo aumentar o número de animais e plantas que levam o nome do totem e, assim, a quantidade de alimento disponível.*[213]

Nesta passagem e em outras semelhantes, Spencer e Gillen parecem só admitir, para as cerimônias que eles chamam *intichiuma*,

uma razão utilitária. Em outro lugar __ e, em particular, para outras cerimônias __ eles reconhecem a presença de elementos místicos (eles dizem mesmo religioso) no complexo de motivos ao qual obedecem os nativos. No entanto, desde o início eles fazem esta reserva expressa: "Na mente dos nativos, a celebração dessas cerimônias não está associada à ideia de solicitar a assistência de um ser sobrenatural"[214].

Um observador de hoje, o Sr. Elkin, destaca "a vida secreta" dos nativos australianos, cuja importância capital não tinha escapado a Spencer e Gillen, mas que, às vezes neles, como acabamos de ver, fica mais na penumbra. O Sr. Elkin a coloca em primeiro plano. E aí que ele procura a explicação do que os nativos sentem e do que eles fazem, assim que estão em contato com o "sagrado". Diz ele:

> *Essas cerimônias e os lugares* ***talu*** *(centros locais totêmicos) são uma parte integrante da vida secreta da tribo e a existência de homens plenamente iniciados é indispensável para a celebração e a transmissão dos ritos e para a manutenção dos centros. Isto não é tudo: a própria vida da natureza e, por consequência, também da espécie humana, depende dessas cerimônias e desses centros. A "filosofia" totêmica dos nativos une o ser humano à natureza em um todo vivo, que é simbolizado e mantido pelo complexo dos mitos, das cerimônias e dos lugares sagrados.*[215]

Se os mitos não são conservados, com as obrigações que eles impõem, se as cerimônias não são celebradas e os centros mantidos como santuários dos espíritos, essa união vital é rompida. O ser humano é separado da natureza e nem ele e nem ela estão mais seguros de viver no futuro. Isto não quer dizer que o ser humano acredite possuir um poder mágico sobre as espécies vivas, mas ele

tem um método sagrado para expressar a necessidade mútua que o ser humano e a natureza têm um do outro. No tempo adequado, ele contribui para manter a vida e a regularidade da natureza, através de cerimônias regulamentadas e santificadas pelo mito, mantendo contato com o passado (mítico), graças a essas mesmas cerimônias, aos centros e aos símbolos sagrados.

> *A celebração das cerimônias de multiplicação parece indispensável para que a tribo sobreviva. Pelo menos esta é a opinião dos informantes nativos e os tristes resultados que seguem a ruína deste aspecto da vida secreta parecem lhes dar razão. Um deles disse, a propósito da profanação de um lugar* ***talu****: "Não podemos mais celebrar a cerimônia* ***talu****; é preciso então que morramos". A união com a natureza e o contato com o período heroico (****dzugur****) estavam rompidos.*[216]

As cerimônias __ tanto segundo o Sr. Elkin como o Sr. Wirz __ seriam ininteligíveis sem os mitos.

> *Elas quase sempre acontecem nos lugares secretos que a mitologia tornou sagrados e elas estão, assim, expressamente associadas aos grandes heróis civilizadores ou ancestrais. Acredita-se que esses lugares são habitados pelos "espíritos" da espécie em questão, seja porque o herói ou ancestral celebrou ali uma cerimônia* ***talu****, seja porque ele ou um grande representante do totem deixou ali seu corpo ou parte dele. Em outros termos, a crença na preexistência de espíritos expressa a teoria nativa da natureza e das espécies animais e vegetais, bem como da espécie humana. Ela está na base das cerimônias de multiplicação. Esses espíritos pré-existentes vivem nos centros sagrados e o objetivo da cerimônia é fazê-*

*los sair de lá ou torná-los disponíveis, a fim de que eles entrem nos diferentes animais totêmicos ou até mesmo no ser humano. Os atos e as palavras (nas cerimônias) tornam isso evidente.*[217]

Reconhecemos aqui a reencarnação, tal como Spencer e Gillen a descreveram.

Um complexo semelhante foi observado recentemente na tribo dos Karadjeris (Austrália do noroeste).

*As cerimônias de multiplicação geralmente acontecem em lugares onde a espécie em questão é abundante. Assim, por exemplo, a ponta Birdinapa, que forma o norte da baía de Lagrange, é o melhor lugar da costa para a pesca de todo tipo. Um grande número de centros de multiplicação de peixes está situado ali.*

*Essas cerimônias são celebradas habitualmente uma vez ao ano e quando uma espécie natural não aparece na estação em que deveria ser abundante. Para as espécies que estão lá o ano todo, ela pode acontecer em qualquer data.*

*Um elemento constante das cerimônias de multiplicação entre os Karadjeris consiste em uma série de instruções enunciadas pelos atores na medida em que a cerimônia se desenvolve. Elas são sempre do mesmo tipo: elas "ensinam" a espécie como se tornar abundante. Elas acontecem do início ao fim das cerimônias e diversos lugares são enumerados, um a um, como lugares onde o totem em questão deve se tornar abundante...*

*A essas "instruções" está ligada a crença em que todos os centros de multiplicação foram instituídos no período* ***bugari*** *(mítico). Um grande número de membros da espécie*

*forma deixados nesses centros, sob a forma de espíritos. A cerimônia os faz aparecerem e ela assegura assim a multiplicação da espécie. Às vezes executa-se um canto associado à origem mítica da cerimônia.*[218]

Reconhecemos aqui todos os elementos essenciais do complexo: a cerimônia, o centro totêmico, a estação em que ela acontece e o mito. A isto se acrescentam as "instruções" dirigidas à espécie que se quer obter a multiplicação. No exemplo seguinte vemos a cerimônia instituída pelo ancestral meio-humano, meio-pássaro e o mito relacionado a ele.

Figura I:
Pintura rupestre

*Região do rio Glenelng, noroeste da Austrália.*

*Extraído de Grey, George. Journals of two expeditions of Discovery in North-west and Western Australia. I, p. 202, 1841.*

Figura II:

Pintura rupestre.

*Tribo Karadjeri, noroeste da Austrália.*

Extraído de ELKIN, A. P.
Rock-paintings of North-West Australia in *Oceania I. p. 262, 1930.*

*A cerimônia dos moluscos foi instituída no período **bugari** por Dzui (uma espécie de pardal) que, com sua mulher (que também era um **dzui**), veio da região ao norte de Broone. Dzui construiu um ninho em uma árvore e também um pátio de recreio... Ele se alimentava exclusivamente de peixe e de moluscos... Ele cercou com pedras um pequeno trecho de rio e, um dia, olhando-o, ele viu ali um grande número de peixes.*

*Ele viajou em seguida, descendo a linha costeira, fazendo armadilhas para peixes como as dos nativos atuais, juntando pedras em semicírculo, onde os peixes são retidos quando a maré baixa. Ele matou um* ***mulet***[219]*, cujo corpo se transformou em uma pedra e que é agora o centro de multiplicação do* ***mulet*** *na margem norte da baía de Lagrange e ele instituiu também o centro de multiplicação dos moluscos nesta baía.*

*Depois de alguns anos, este regime alimentar exclusivamente de peixe começou a não convir mais a Dzui e sua mulher. Eles ficaram seriamente doentes e acabaram por morrer, deixando as armadilhas para peixes e recomendando às pessoas que não se alimentassem exclusivamente com peixes, mas que comessem também* ***nalgoo*** *e outros frutos.*

*Eles estabeleceram também o costume de os homens pescarem peixes (porque Dzui fazia isto), enquanto as mulheres colhem os moluscos e os cozinham (porque a mulher de Dzui cuidava destas tarefas).*[220]

Aqui, o papel do ancestral mítico é colocado em evidência e totalmente semelhante àquele observado em muitas outras tribos da Austrália e da Nova Guiné. Em outras cerimônias, pelo contrário, não se faz menção a isto, o que não quer dizer que ele seja nulo. Por exemplo, na cerimônia dos *goannas* (lagartos), o Sr. Piddington diz simplesmente que

*os atores se enfeitam com longas faixas de* ***tabula****, que representam os* ***goannas****. Em seguida, eles cavam um buraco na terra, traçando trilhas por onde os* ***goannas*** *passarão para os diferentes lugares onde serão capturados mais tarde. Por fim, enrolam-se cipós no interior do buraco, que são retirados em seguida e arrastados ao longo das trilhas. Dizem que*

*assim se faz os* ***goannas*** *saírem.*[221]

Reconhece-se aqui uma operação de magia simpática. Talvez convenha compará-la com as instruções dadas em outros lugares à espécie totêmica, a fim de que ela se multiplique. Teremos que retornar ao lugar que a magia simpática possui nas cerimônias deste tipo.

Por fim, em Dobu, uma cerimônia precede ao plantio dos inhames. Diz o Dr. Fortune:

> *Eu penso que ela se explica por ela mesma. Ela relembra a história primitiva dos inhames que vieram do totem do Periquito Verde, no momento em que nasceram humanos na época dos ancestrais (Samuela, filha de Bulila, ancestral-fêmea, que foi cortada em pedaços e plantada sob a forma de inhame vermelho). Acredita-se que os inhames são pessoas que ouvem as fórmulas mágicas dirigidas a eles e não podem fazer outra coisa a não ser respondê-las.*[222]

Entre esses insulares __ bem como na Austrália, entre os Marind-Anims __ a cerimônia de multiplicação só adquire sentido com o mito. É do poder que ele possui que ele retira sua eficácia.

## IV
## O *gåri* da Nova Guiné. Aparatos semelhantes na Austrália (pinturas rupestres).

Índice

O Sr. Elkin descobriu, no noroeste da Austrália, um certo número de pinturas rupestres.

Os nativos que o acompanhavam não lhe esconderam seu objetivo. Ele é singularmente semelhante àquele das cerimônias de multiplicação. Essas pinturas representam, em geral, figuras

humanas, como aquelas que Grey viu há quase um século na mesma região e reproduziu em seu **Journal**: rostos sem boca, rodeados por um tipo de faixa bem larga em forma de ferradura (Fig. I). Os Karadjeris lhes dão o nome de *wondjina* e, às vezes, de *ungud*. Vimos acima os diversos sentidos destes dois termos e o lugar importante que essas figuras ocupam nas crenças e práticas dos nativos. As pinturas estão nas paredes de grutas, cavernas e galerias de rochedos (Fig. II).

> *Os nativos não tentam restaurá-las. No entanto, em alguns casos __ em particular naquele do grande* ***wondjina*** *e de seus filhos __ a cabeça, a pintura da cabeça, os cabelos, os supercílios e os olhos são certamente retocados e remodelados quando necessário.*[223]
>
> *Só se deve proceder a esta operação no início da estação úmida, porque os retoques trazem a chuva. De fato, um nativo que me acompanhava retocou com carvão os olhos do grande wondjina, enquanto eu examinava as pinturas e, coisa singular, alguns dias depois, em plena estação seca, caíram algumas chuvas ligeiras. Isto fez muito para reforçar a crença dos nativos, que não deixaram de chamar minha atenção para a causa dessa chuva singular.*[224]

O retoque dessas pinturas, no tempo adequado, produz, portanto, os mesmos efeitos que a recitação dos mitos e a celebração das cerimônias de multiplicação. Ao trazer a chuva benfazeja, ela favorece o crescimento e a reprodução das espécies animais e vegetais necessárias aos nativos. Assim, diz o Sr. Elkin,

> *duas das cabeças, pelo menos, são mantidas em "bom estado" e se pode percebê-las a uma distância de uns*

*cinquenta metros. Duas outras, menos bem situadas, parecem também terem sido retocadas há pouco. Os nativos dizem que essas cabeças representam mulheres* ***wondjina****. Se elas forem retocadas com ocre, carvão ou argila branca, as mulheres terão filhos. Em dois lugares, perto de algumas dessas cabeças, há um grande de pontos mais ou menos redondos, de uns dois centímetros e meio de diâmetro. Eles representam o fruto de cor verde, parecido com uma ameixa, chamado* ***nalgoo****. Para obter a colheita regular deste fruto, pinta-se ou repinta-se a imagem em uma galeria* ***wondjina****, na estação das chuvas. Mesmo os* ***wondjina*** *do sexo feminino, dos quais depende a "multiplicação das crianças", só são retocados, dizem, nesta estação, quando a força produtora da natureza atinge seu máximo.*[225]

Trata-se de fazer com que os cangurus apareçam em número?

*Bem na entrada, no teto do túnel, estão duas pinturas que representam a silhueta de dois grandes cangurus fêmeas com filhotes em suas bolsas. Duas cabeças* ***wondjina*** *olham esses cangurus. Elas parecem terem sido pintadas ou retocadas há pouco tempo. Isto é feito, dizem os nativos, na estação das chuvas, para assegurar a multiplicação desses animais.*[226]

Isto é conseguido, portanto, ao mesmo tempo, pela ação que as cabeças *wondjina* exercem sobre as imagens dos indivíduos da espécie em questão e pela influência dessas cabeças, que fazem cair a chuva. As duas ações não se separam nitidamente, pois a chuva é, por sua vez, uma causa da multiplicação das plantas e dos animais.

*O Sr. W. R. Easton, que fez explorações na região de*

*Kimberley, me disse que tinham lhe apontado como fazedor de chuva um certo negro de Walcott Inlet. Com grandes esforços de persuasão, conseguiram convencer este importante personagem a explicar como ele fazia isto. Seu método consistia __ como o Sr. Easton pôde ver e compreender __ em pintar sobre a rocha uma das figuras sem boca. Isto poderia dar a pensar que os negros de hoje podem pintar essas figuras e não retocá-las somente, como se diz frequentemente. Eu creio, com efeito, que eles são obrigados a fazê-lo de tempo em tempo. Novas cabeças foram pintadas sobre as antigas e não são figuras simplesmente retocadas. Mas, como a operação assistida pelo Sr. Easton não era "para valer", é provável que o fazedor de chuva não tenha feito um verdadeiro* ***wondjina*** *e exato em todos os seus detalhes. Em todo caso, o que o Sr. Easton viu confirma a função das pinturas enquanto produtoras de chuva.*[227]

Dessas cabeças (acompanhadas ou não das outras partes do corpo, mais ou menos sumariamente indicadas, sendo que a cabeça constitui sempre a parte essencial da pintura), nenhuma tem boca. Esta característica __ ou melhor, esta ausência__ intrigou o Sr. Elkin. Ele perguntou a razão disto aos nativos. "Eles simplesmente responderam que não se pode fazer a boca. Aparentemente, a eficácia da pintura depende dessa ausência"[228]. Mas, os nativos não tinham, sem dúvida, nada para responder a uma questão que jamais havia sido apresentada a eles. Eles se saíram polidamente através de uma vaga alusão ao costume. A interpretação de sua resposta, arriscada pelo Sr. Elkin, é uma pura hipótese, totalmente gratuita. Ele não teria recorrido a ela se tivesse se lembrado que em inúmeras pinturas e desenhos pré-históricos e até mesmo de monumentos

arcaicos da região mediterrânea, vemos figuras sem boca. Nas pinturas e desenhos dos Marind-Anims, segundo o Pe. Vertenten, esta ausência é a regra[229].

Podemos observar também que algumas cabeças são rodeadas __ como nas pinturas rupestres da Austrália __ por uma larga faixa que imita a forma de uma ferradura. Os nativos disseram ao Pe. Vertenten o que ela significa. Não é uma faixa, mas um aparato chamado *gåri*, que atores trazem sobre a cabeça em certas cerimônias. Ele está atualmente em uso pelos Marind-Anims.

> *O **gåri** é um aparato que, nos arredores de Merauke, possui a forma de um semicírculo... Perto de Merauke, o **gåri** é maior. Aqui, ele possui o comprimento de quase um metro e meio (eu não falo dos cabos, que são mais longos, em proporção). O **gåri** é composto por tiras finas, feitas com o miolo de sagu.*
>
> *Elas são costuradas juntas e fixadas em uma armação constituída por três bastões e um caniço curvado, de cor escura.*
>
> *Usa-se o **gåri** na cabeça. A parte inferior de um bastão atravessa os prolongamentos da cabeleira e é preso nas costas... Este aparato não é pesado (pode-se levantá-lo, sem esforço, com uma mão só), mas ele oferece ao vento uma vasta superfície e como o ator que o usa deve fazer um grande número de movimentos e durante muito tempo, ele não escapa de um banho de suor.*[230]

Quando se vê as figuras reproduzidas pelo Pe. Vertenten, acredita-se nisto sem esforço.

O Sr. Wirz, em sua grande obra sobre os Marind-Anims, fornece outras iguais (Fig. III). Ele não se limita a descrever esse

enorme aparato, ele pesquisou seu significado e seu uso.

> *O **gåri** é um grande cavalete em forma de semicírculo, de três a quatro metros de diâmetro, embora sensivelmente menor à oeste de Bian. Ele é usado nas cerimônias Majo e em outras festas do culto Majo. O figurante __ geralmente eles são vários __ usa o **gåri** preso à nuca ou sobre os ombros, atravessando a cabeça pela abertura circular interior... O que significa precisamente o **gåri**? Só se pode fazer sobre isto especulações, se não levarmos em conta as respostas dos Marind-Anims que, a todas às perguntas, dizem "sim"... Parece que o **gåri** faz alusão às orgias que aconteciam por ocasião das cerimônias Majo*[231] *e também, em alguma medida, era um meio de uniformizar os iniciados. Talvez o ele tenha o seguinte significado: tanto o **gåri** quanto as moças e rapazes se sacrificam na cerimônia Majo.*
>
> *O figurante que usa um **gåri** representa, nas festas Majo, o **Opeko-anim** mítico, que traz a **Majo-iwag** (a moça Majo). Esta é representada... por um homem vestido de mulher. Eles são presos um ao outro por uma lança, para mostrar que a **Majo-iwag** está presa pelo figurante e não pode escapar. O **gåri** mesmo tem por objetivo avisar os iniciados que as orgias começam. Esta é a razão pela qual ele é tão grande.*[232]

Um desenho de um nativo, reproduzido pelo Sr. Wirz, mostra um personagem que usa um *gåri.* A figura não tem boca. Ele possui uma grande semelhança com as pinturas que vemos em Grey e no Sr. Elkin. Por fim, uma publicação recente nos permite ver o mesmo *gåri* entre os Papuas da ilha Kiwai. O que o Sr. Landtman reproduz sob o nome de penteado *dori* lembra, sem hesitação possível, o aparato descrito pelo Sr. Wirz entre os Marind-Anims. Aliás, esta

tribo, antes de chegar ao território que habita hoje em dia, deve ter ocupado, sem dúvida, uma região situada à leste desta e ali ter ficado bem próxima dos Papuas de Kiwai, talvez mesmo em contato direto com eles.

## V
## Seu papel nas cerimônias e sua relação com os mitos.

Índice

Da comparação dos testemunhos precedentes e da comparação das figuras, parece possível, sem muita temeridade, tirar algumas conclusões.

Já o Sr. Wirz, por diversas vezes, havia observado uma semelhança singular entre certos costumes dos Marind-Anims e os costumes das tribos do centro da Austrália, mas sem insistir nisto. Ele não foi adiante pelo fato de que, entre os Marind-Anims, nada lembre as instituições matrimoniais, tão características, dos Aruntas, dos Loritjas e de outras tribos do centro da Austrália. Se ele tivesse conhecido os fatos observados depois pelo Sr. Elkin e, em particular, as pinturas rupestres descritas e reproduzidas por ele (infelizmente sem suas cores), sem dúvida que ele teria avançado um pouco mais. As cabeças sobre algumas pinturas são, em geral, ornamentadas por um aparato muito semelhante ao *gåri* que, atualmente, é usado por alguns figurantes nas cerimônias de fecundidade e de multiplicação, entre os Marind-Anims e os Papuas da ilha Kiwai. É difícil ver aqui uma coincidência fortuita e admitir que os nativos encontrados por Grey na região do rio Glenelg e os de uma região próxima, recentemente observados pelo Sr. Elkin e o Sr. Piddington, tenham, por seu lado, inventado este tipo de aparato, enquanto os Papuas da Nova Guiné fabricavam um quase exatamente igual.

O que podemos concluir disto? A história, mesmo recente,

dessas tribos australianas nos é desconhecida. A dos Marind-Anims e dos nativos da ilha Kiwai, também não. Constatamos apenas que, hoje em dia, suas instituições apresentam muito menos semelhanças do que diferenças. Este fato, acrescido de nossa ignorância do passado, impõe uma prudente reserva. A presença, ao mesmo tempo na Austrália e na Nova Guiné, de aparatos muito semelhantes, autoriza simplesmente supor que houve um contato antigo entre essas tribos, hoje afastadas umas das outras, ou que houve uma transmissão desses ornamentos através de outras tribos, uma transmissão sobre a qual não possuímos dados. Talvez, quando tivermos mais informações, de um lado, sobre as tribos do noroeste da Austrália, por outro, sobre as tribos da Nova Guiné holandesa e sobre suas vizinhas britânicas, o fato que assinalamos permita uma interpretação que não temos hoje.

Acrescentamos, com relação a isto, que, em outra de suas obras[233], o Sr. Wirz assinala o emprego, nas ilhas do Estreito de Torrès, de ornamentos de dança muito semelhantes ao *gåri,* usados, como ele, sobre a cabeça e que os nativos chamam de *deri* ou *dari*. A semelhança entre os nomes não pode ser fortuita, tanto quanto a dos objetos que eles designam. O Sr. Haddon, após tê-los descrito em detalhes (o Museu Britânico possui exemplares deles), conclui nestes termos: “Eu creio que todos estes penteados foram importados da Nova Guiné e eu tive a impressão de que são, certamente, ornamentos de guerra nas regiões onde são feitos”[234]. Significado bem diferente daquele que parecem ter entre os Marind-Anims e, provavelmente, também na Austrália. Mas, de acordo com a observação feita pelo Sr. Wirz precisamente sobre este tema,

> *uma acaso qualquer pode transportar a grandes distâncias a ideia de fabricar tais objetos. Como se sabe, não*

*há nada que se pegue emprestado ou se imite tão facilmente quanto o que é usado nas danças e nas festas, sem que tenha a menor ideia de seu significado primitivo, ao qual não se interessa de forma alguma.*[235]

Se, como parece realmente, o *gåri* veio da Nova Guiné para a Austrália, temos a prova de sua passagem, ao percorrer o caminho, no Estreito de Torrès.

O *gåri* é usado, nas cerimônias de fecundidade e de multiplicação, na Nova Guiné, por personagens que desempenham ali um certo papel. Podemos concluir disto alguma coisa relacionada às figuras ornamentadas por aparatos semelhantes ao *gåri* nas pinturas rupestres do noroeste da Austrália? Sobre este ponto também, qualquer hipótese seria aventureira. No entanto, dispomos de um pouco mais de dados. Primeiramente, em numerosas fotografias reproduzidas na grande obra de Spence e Gillen __ ilustrando as cerimônias dos Aruntas que correspondem às cerimônias de multiplicação e de fecundidade dos Marind-Anims __ vemos muito frequentemente os atores usando na cabeça enormes aparatos. Sem dúvida que não são *gåri*, mas não parece duvidoso que sejam aparatos do mesmo tipo e com significado semelhante. Por outro lado, os Karadjeris e seus vizinhos possuem, como os Aruntas e os Marind-Anims, centros totêmicos locais onde as espécies que os interessam se mostram particularmente abundantes. Ainda não foi constatado que eles celebrem cerimônias ali e o próprio Sr. Elkin, a quem devemos quase tudo o que sabemos deles, reconhece que ainda há muito a aprender sobre isto. Portanto, as cerimônias, se elas acontecem, são secretas e seria surpreendente se um conhecimento mais aprofundado dessas tribos não revelasse sua existência. Se os Karadjeris as celebram, com efeito, é permitido

pensar que os atores ali usem aparatos e ornamentos do mesmo tipo que os dos Aruntas e dos Marind-Anims. O aparato que se vê em suas pinturas rupestres recentemente descobertas e que lembra o *gåri*, seria um deles.

Em apoio a esta visão, podemos invocar as explicações dadas pelos próprios Karadjeris. Eles disseram ao Sr. Elkin que, no começo da estação das chuvas, devia-se retocar, realçar as cabeças *wondjina*. Desta maneira, assegura-se uma quantidade de chuva necessária e, por consequência, a multiplicação das espécies animais e vegetais usadas como alimento pela tribo, sem falar de um número conveniente de nascimentos humanos. Esses retoques tendem, assim, ao mesmo objetivo que as cerimônias de fecundidade e de multiplicação. A linguagem dos nativos é formal sobre este ponto. É-nos permitido pensar, portanto, que os personagens que usam um *gåri* ou um aparato análogo, na Austrália e também na Nova Guiné, exercem, da mesma forma, uma influência benfazeja sobre a multiplicação dos animais e das plantas.

Talvez seja possível levar um pouco além a interpretação das pinturas rupestres, ou, pelo menos, algumas delas; como aquela, por exemplo, em que um personagem negligentemente desenhado, cuja cabeça está ornamentada com um tipo de *gåri*, olha um canguru posicionado abaixo dele; ou aquela outra, em que outro personagem semelhante olha frutos *nalgoo*, posicionados da mesma maneira etc. A ideia dos Karadjeris parece ser que essas cabeças *wondjina* têm, sobre os animais e as plantas expostas aos seus olhares, uma ação benfazeja que os faz prosperar e se multiplicar. Conhecemos, portanto, de primeira mão, por assim dizer, pelos próprios interessados, o objetivo ou, pelo menos, um dos objetivos dessas composições rupestres. Mas, quem são os personagens? O que

representam as cabeças *wondjina*? O Sr. Elkin não diz nada sobre isto. Sem dúvida que ele não recebeu confidências sobre este ponto.

Podemos, em alguma medida, suprir este silêncio, se nos lembrarmos do que foi exposto na primeira parte do presente capítulo. Ali vimos que os nativos, desejosos de favorecer e acelerar a multiplicação e o crescimento dos animais e das plantas que eles precisam, não acreditam que possam fazer melhor para conseguir isto do que recitar e cantar, na época apropriada, os mitos adequados e representá-los e imitá-los nas cerimônias. Se, para atingir o mesmo objetivo, eles cobriram de pinturas as paredes e o teto de galerias rochosas, não temos o direito de pensar que foi também desses mitos que eles retiraram os temas de suas composições? Isto não é, para eles, simplesmente outra maneira de apelar para a força dos mitos? Ao ver essas pinturas rupestres como representações plásticas de certos mitos, da mesma forma que as recitações são representações vocais deles e as cerimônias de multiplicação são suas representações dramáticas, não estaremos longe da verdade.

Sem dúvida que a própria natureza dos modos de expressão implica em certas diferenças entre eles. Na representação dramática de um mito, os episódios se sucedem. Os atores que ali *são* os próprios personagens, com toda a força da palavra, expressam, pelas palavras e os gestos, toda a gama de suas emoções e de seus pensamentos, enquanto que a pintura, estática por essência, só pode dar conta de um momento único da ação. É, portanto, impossível que as representações plásticas traduzam o conteúdo complexo dos mitos. Mas, basta que este seja sugerido pela imagem de um personagem ou de um animal. Imediatamente os episódios __ conhecidos por todos e de quem ele é o herói __ surgem em suas mentes. Sem dúvida que sabemos também, em geral, qual mito é

representado em uma cerimônia e até o presente ignoramos quem são os personagens das pinturas rupestres. Não temos razões menos sérias para pensar que as cabeças *wondjina* são destinadas a representar plasticamente um mito ou, pelo menos, a evocá-lo através da representação de um de seus heróis. Além disto, *wondjina* é geralmente sinônimo de *ungud*. Porém, este termo implica sempre na ideia do período mítico.

Assim, sem poder dizer ainda os temas representados por essas pinturas rupestres, estamos fundamentados para admitir, em princípio, que elas se relacionam com um mito, pois sua ação benéfica sobre a multiplicação e o crescimento de uma ou várias espécies de plantas, da mesma forma que as recitações e cerimônias, nasce do poder inerente aos mitos.

## VI
## sua relação com certas obras de arte pré-históricas.

Índice

Desde os primeiros anos do século XX, nosso conhecimento da arte pré-histórica se ampliou e aprofundou singularmente. Descobertas sensacionais na França, na Espanha, na África do Norte e do Sul e em outros lugares e o emprego pelos pré-historiadores de métodos cada vez mais rigorosos, tornaram possível progressos que seus predecessores não ousaram esperar. Aprendeu-se a classificar essas obras de arte e até mesmo seguir sua evolução. Mas, qual era seu objetivo e seu sentido profundo? O problema permanece quase intocado. No tocante a esta arqueologia espiritual, não temos outros elementos de informação além dos próprios monumentos para interpretar.

Precisamos, portanto, especular, o que é sempre extremamente arriscado. As hipóteses tiveram o campo livre. Aquela que encontrou

a maior e mais durável aprovação atribui às representações plásticas de animais e plantas um significado mágico, na maior parte dos casos. Essas imagens, dizem, no pensamento de seus autores, deviam, por exemplo, fazer os animais representados caírem em poder dos caçadores. Esta é uma forma de crença tão difundida que deu origem às práticas de vuduísmo. Quem tem a imagem tem o modelo à sua mercê. Entalhando, gravando, desenhando, pintando a imagem de um animal, o ser humano paleolítico tornava-se seu mestre.

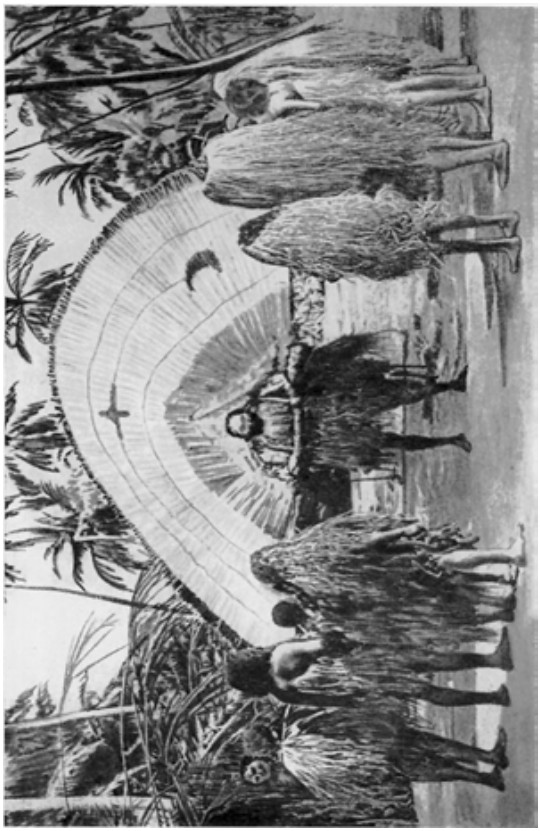
Esta hipótese parece encontrar um fundamento muito sólido nas crenças e práticas vivas ainda hoje. Ela não parece, no entanto, totalmente satisfatória. Aqueles que a propuseram e defenderam __ Salomon Reinach, por exemplo __ atribuem aos autores dessas esculturas, desenhos e pinturas, uma concepção totalmente utilitária. É preciso que o ser humano possa se defender de certos animais que o atacam e se apoderar de outros para se alimentar. Ele fará então imagens deles e, por este meio, ele disporá desses animais. Sem contestar a existência deste motivo, eu não creio que ele seja suficiente para explicar o sentido e a origem dessas obras tão numerosas e, às vezes, tão admiráveis.

Se, para representarmos o que poderiam ser as maneiras de pensar e de sentir dessas pessoas pré-históricas, nos fiarmos na analogia, são, evidentemente, os "primitivos" e, particularmente, aqueles que, por ocasião da chegada dos brancos, estavam ainda na era neolítica, ou mesmo paleolítica, que fornecem o melhor termo de comparação: tasmanianos, australianos, papuanos, bosquímanos, algumas tribos da América do Norte e do Sul etc. Portanto, como sua mentalidade, como se sabe, é intensamente mística, devemos então admitir que a mentalidade das sociedades pré-históricas não o era

menos. Por consequência, as obras de arte em questão não podem dever sua origem a preocupações unicamente __ ou sobretudo __ positivas e utilitárias. Como os outros modos de atividade dos primitivos, elas devem ser inspiradas por sua orientação mística. Sem dúvida que as conclusões fundamentadas em um raciocínio por analogia comportam sempre chances de erro. No entanto, no caso presente, o risco não é excessivo. Ele não impediu os pré-historiadores. “Não hesitaremos muito em induzir concepções em curso nos primitivos atuais, aquelas que, nos tempos quaternários, reinavam no meio de nossos caçadores ocidentais”[236]. É às crenças, às cerimônias, aos costumes dos Bosquímanos, dos Esquimós, das tribos nativas da América, dos Australianos, que Cartailhac e o Abade Breuil pedem a chave do enigma que lhes apresentam as obras de arte paleolíticas.

Fig. III

***Gåri*** *usado por um figurante em uma cerimônia Majo.*



Extraído de Wirz, P. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. IV, pl. 56, 1925.

Fig. IV

Penteado Dori.

Kiwai, Nova Guiné Britânica.
(Fotografia gentilmente cedida pelo Sr. Gunnar Landtman)

Antes de abordar suas hipóteses, destaquemos que, desde as descobertas bem recentes do Sr. Elkin, não estamos mais reduzidos exclusivamente a especular, utilizando um raciocínio por analogia. Dispomos de um testemunho direto, bem estabelecido. Sabemos, com efeito, não conjecturamos, o sentido e a função das pinturas rupestres executadas pelos Karadjeris. Eles não fazem mistério disto. Como a recitação dos mitos, como as cerimônias de multiplicação e de fecundidade, elas visam assegurar a reprodução e o crescimento

das espécies, animais e vegetais, que interessam à tribo. Para que este objetivo seja atingido, é preciso a presença e a ação dos seres míticos, dos ancestrais meio-humanos, meio-animais, de onde surgiram essas espécies, bem como os grupos humanos correspondentes. Presença e ação que a recitação dos mitos e a celebração das cerimônias tornam reais. De acordo com os Karadjeris, as pinturas rupestres têm a mesma virtude, com a condição de que sejam retocadas no começo da estação das chuvas. Cada um desses modos de representação realiza uma participação, uma comunhão da tribo com os "criadores" do período mítico e, por consequência, a recriação periódica dessas plantas, desses animais e mesmo dos humanos.

Se, portanto, as pinturas, desenhos e esculturas pré-históricas são comparáveis às pinturas rupestres do noroeste da Austrália, não é extremamente precioso, para interpretá-los, ter aprendido, da própria boca dos Karadjeris, o sentido e a função que eles atribuem aos seus? Sem dúvida que ele buscam, ao mesmo tempo, um fim utilitário e eles têm uma clara consciência disto. Mas este fim está ligado __ ou melhor, subordinado __ à participação mística do grupo humano com os "ancestrais", que a representação plástica de seres míticos permite tornar real. É, portanto, verdade, como diz a hipótese corrente, que o ser humano pré-histórico acredita na eficácia mágica das imagens que ele desenha, pinta ou entalha. Mas não é totalmente certo que ele pensa fazer, desta forma, os animais caírem diretamente em seu poder. No dizer dos Karadjeris, a virtude mística das imagens é da mesma natureza que a das cerimônias. Ela assegura a fecundidade, o crescimento, a permanência das espécies animais e vegetais pela presença e a ajuda de seus "criadores" míticos. De sorte que, a cada estação, a tribo encontrará, como de

hábito, do que se alimentar. Isto será uma consequência da ação exercida pela imagem. Isto não é o objetivo imediato. O plano místico condiciona e domina aqui o plano utilitário. Um não se confunde com o outro.

Evitemos também atribuir aos seres humanos pré-históricos a ideia que temos dos animais. O realismo às vezes admirável, impressionante, de suas obras, nos inclina a supor em seus artistas uma atitude mental semelhante à nossa. Enquanto se tratar da observação das formas, do sentimento dos movimentos e da aptidão para fazê-los, podemos admiti-lo sem dificuldade. Mas, para o resto? A julgar pelas reações dos primitivos atuais[237], não era nem a força física e nem as propriedades visíveis de um animal, mas muito mais seus poderes invisíveis e misteriosos que devia preocupar o ser humano pré-histórico e invadir sua mente quando ele o encontrava. Se, por hipótese, a ideia que ele fazia deste ou daquele animal viesse a nos ser revelada, ela nos pareceria talvez mais do que surpreendente, seria inimaginável.

## VII
## As figuras pré-históricas compostas. Tentativa de explicação.

Índice

As explicações da dupla natureza dos seres míticos, propostas acima, permitirão, parece, examinar um pouco mais de perto um pequeno problema que intrigou os pré-historiadores. Muito frequentemente eles encontraram silhuetas, figuras compostas, que não são nem totalmente animais e nem totalmente humanas. O Sr. de Saint-Périer mencionou as principais delas num artigo recente:

> *Uma gravura de Isturitz mostra uma face circular onde os dentes são indicados e que possuem longas orelhas como as*

*de um asno ou de um coelho...*

*Lembraremos a gravura bem conhecida da gruta dos Três Irmãos, onde galhadas e orelhas de um cervídeo acompanham um personagem com barba e um rosto certamente humano. Os pés e as mãos não deixam nenhuma dúvida a este respeito.*[238]

*Estas últimas figuras __ onde se introduziram alguns elementos animais postiços __ nos trazem imagens que são nitidamente meio-antropomórficas e meio-animais, sem que seja possível determinar a espécie à qual elas poderiam ser atribuídas... Enquanto que na maior parte das figuras a região frontal é elevada, o crânio globuloso e o olho é alguma vezes munido de um supercílio, o nariz, o queixo e a boca perdem totalmente o caráter humano e estão reunidos em uma narina mais ou menos projetada para a frente. Isto é assim em numerosas gravuras das Combarelles, em Mas d'Azil, na peça arredondada chamada "Dançarino com cabeça de urso"..., em Madeleine, na figura igualmente bem conhecida do "Homem armado com um bastão no ombro". Outras cabeças são inteiramente animais, com corpos quase humanos, como os de Altamira.*

*Mencionaremos, por fim, os "diabinhos" de Teyjat, que entram também no mesmo grupo por seu caráter composto, mesmo que eles ofereçam um exemplo único de cabeças perfeitamente determináveis sob o ponto de vista zoológico, de camurça em corpo humano.*[239]

O que significam essas figuras? Os pré-historiadores parecem estar de acordo em uma explicação. Continua o Sr. de Saint-Périer:

*Não há muita dúvida hoje em dia, de acordo com*

*numerosos dados etnográficos, que essas figuras meio-humanas e meio-animais devem representar máscaras cerimoniais __ seja porque tenham sido usadas por feiticeiros ou porque tenham simbolizado espíritos __ ou disfarces de caça.*

Esta é, com efeito, a hipótese de "três ramos" a qual chegaram Cartailhac e o Abade Breuil e que Salomon Reinach também aceitou. Ela está fundamentada em um raciocínio por analogia. Em primeiro lugar,

> *vemos entre os Esquimós, entre os nativos norte-americanos e entre os Bosquímanos, fantasias muito engenhosas para favorecer os caçadores. O homem se cobre com peles de animais para se aproximar da caça sem levantar suspeitas... A fantasia é, geralmente, completa.*
>
> *É possível que nossas silhuetas humanas sejam sua máscara de caça?*[240]

Suposição difícil de provar e até mesmo muito pouco verossímil. Muito pouco dessas silhuetas estão em cenas de caça e não se vê perto delas, ou em suas proximidades, animais da espécie correspondente à figura composta. Além disso, nenhuma traz uma "fantasia completa". Uma cabeça de camurça ou de urso ou de cavalo, em um corpo humano, formando um conjunto difícil de ter utilidade para enganar ou atrair os animais. É melhor, parece, não insistir neste "ramo" da hipótese.

Os autores recordam em seguida "as danças mascaradas em que cada uma possui a cabeça de seu animal totêmico... (Bosquímanos, nativos da América do Norte)". Entre os Esquimós, dizem eles, a dança xamãnica com cabeça de urso honra o totem, a

fim de obter uma maior abundância de caça.

Por fim, em terceiro lugar, eles falaram “das máscaras de feiticeiros”, em uso quase por toda parte na América e na África.

> *Portanto, retornamos à nossas silhuetas humanas de Altamira e outras, com sérios motivos para não se espantar com sua aparência. A priori, a máscara devia ser conhecida por nossos artistas paleolíticos e também da dança mascarada.*[241]

Estes dois últimos ramos da hipótese não parecem tão contestáveis quanto a primeira, sobretudo de forem tomados num sentido bem geral. Parece mesmo que essas pessoas paleolíticas puderam, como os primitivos atuais, fabricar máscaras e usá-las em suas danças e suas cerimônias. Mas, não segue daí que as silhuetas e figuras meio-antropomórficas e meio-animais representem feiticeiros (a palavra é muito vaga) ou personagens mascarados.

Basta, acredito, nos reportarmos aos capítulos precedentes da presente obra e, sobretudo, ao segundo __ *Os seres míticos meio humanos e meio-animais* __ para compreendermos logo o significado dessas silhuetas e dessas figuras. São, sem dúvida, representações plásticas dos seres cuja natureza é dupla ou mista. São os heróis míticos que possuem um lugar tão grande na vida mística dos primitivos atuais. São os homens-cangurus, os homens-gatos selvagens, os homens-patos etc., dos quais é impossível dizer se são mais humanos do que animais, ou mais animais do que humanos. É verdade que, nas cerimônias e nas danças, eles geralmente são representados por atores mascarados e fantasiados. Estes puderam servir, portanto, de modelos para as silhuetas e as figuras compostas desenhadas e gravadas pelos artistas paleolíticos. Mas eles não precisavam, no entanto, se inspirar nas “danças

mascaradas". Nada lhes era mais familiar do que esses seres mistos, cujos mitos relatam constantemente os feitos e as aventuras; estas imagens lhes estavam constantemente na cabeça.

Desta forma, as silhuetas e figuras compostas, meio-humanas e meio-animais, não reproduzem necessariamente máscaras e fantasias usadas nas cerimônias e nas danças. Como essas próprias máscaras e da mesma forma que elas, elas seriam "concretizações" diretas dos seres míticos. Pois elas possuem, sem dúvida, também o mesmo objetivo que essas danças e essas cerimônias: assegurar a presença e a ação desses seres míticos e a comunhão do grupo com o ancestral cujo nome ele usa e de cuja essência ele partilha.

Podemos perceber, ao vivo, por assim dizer, o paralelismo dessas figuras paleolíticas compostas e as máscaras de certas danças. Esquimós do Estreito de Bering empregam máscaras de janela que tornam sensível a dualidade do ser misto representado. Em um dado momento da cerimônia, a cabeça de pássaro que constitui a máscara se abre como uma janela cujas bandas se afastam e um rosto humano aparece. Esta é uma maneira engenhosa e interessante de expressar a unidade substancial entre o pássaro e o ser humano. Igualmente, "em Madeleine, sob uma cabeça animal percebe-se como transparece traços humanos"[242], diz o Sr. de Saint-Périer. Essa superposição de imagens, realizada por pessoas paleolíticas, corresponde exatamente à mascara de janela inventada pelos Esquimós. Não devemos admitir que ela se propunha o mesmo objetivo?

Se esta interpretação é fundamentada, se as silhuetas e figuras compostas dos paleolíticos são mesmo, com efeito, a tradução plástica de seres meio-humanos e meio-animais, ou seja, de personagens semelhantes àqueles dos mitos australianos e papuanos, importantes consequências logo se seguiram disto. Só podemos

indicá-las aqui em algumas palavras.

Em primeiro lugar, essas pessoas do quaternário superior tinham, portanto, seus mitos, ou alguma coisa de semelhante a isto, de acordo com o que permitiam os recursos de sua linguagem. Esses mitos, como os dos primitivos atuais, deviam relatar as aventuras, os grandes feitos e, sem dúvida, também as "criações" de seres superiores, meio-humanos e meio-animais. É possível também que, às vezes, eles os considerassem como ancestrais? Esses mitos devem ter sido então totêmicos.

De uma maneira mais geral, pois essas pessoas paleolíticas parecem ter tido mitos e que se esforçavam para reproduzir plasticamente alguns de seus personagens, estamos no direito de pensar que eles estavam mergulhados na mesma atmosfera mística que nossos primitivos atuais. Podemos então lhes atribuir a mesma crença numa multidão de forças sobrenaturais sempre presentes ao redor deles, a mesma experiência de uma "sobrenatureza", ao mesmo tempo distinta e inseparável da natureza, a mesma representação de um período mítico *alchera*, *ungud*, *bugari* etc. e, para dizer tudo em uma expressão, a mesma categoria afetiva do sobrenatural.

Escreveram, em 1906, Cartailhac e o Abade Breuil, ao fim de sua grande obra sobre a caverna de Altamira: "Tivemos a satisfação de ver reviver, de uma maneira inesperada, a civilização e a mentalidade de nossos trogloditas"[243]. Talvez seja permitido dizer que, com a mentalidade primitiva melhor conhecida, essa ressurreição está mais completa e mais exata hoje em dia. Como não é dado como certo que a mentalidade primitiva não difere da nossa, como levamos em conta o papel que desempenha nela a participação e, em geral, sua orientação mística, compreendemos melhor como

ela se expressa nos mitos e nas traduções plásticas e outras, desses mitos. Estamos assim, em melhores condições para reconstituir, em alguma medida, o que ocupava a mente do ser humano paleolítico. Podemos tentar descobrir o que significavam para ele sua experiência do mundo visível e a do não menos constante mundo invisível.

## VIII
## Cerimônias e magia simpática.

Índice

O objetivo __ ou um dos principais objetivos __ da recitação dos mitos e de sua representação nas cerimônias, bem como o das pinturas rupestres dos Karadjeris, é obter o que os observadores de língua inglesa chamam de *increase* e o Sr. Wirz, *Vermehrung*, ou seja, que, na estação onde aparecem os animais de uma certa espécie ou amadurecem certos frutos, tubérculos etc., encontre-se muitos deles e que eles sejam belos e bons. Os nativos se preocupam ao mesmo tempo com a quantidade e a qualidade. Através dos meios que acabamos de estudar, eles acreditam assegurar as duas coisas. Se, pelo contrário, as cerimônias relativas a um animal não acontecerem nos centros totêmicos tradicionais e na estação apropriada, eles esperam que esses animais não se mostrem em tão grande número como de hábito, permaneçam pequenos e franzinos ou então que faltem completamente. O bem-estar e o destino da tribo estão, assim, estreitamente ligados aos “lugares sagrados”. Se eles forem profanados ou tornados inacessíveis pelos brancos, o mal é sem remédio. Só resta aos nativos o desaparecimento.

O sustento e a prosperidade das espécies não dependem, portanto, sobretudo, aos seus olhos, das condições que julgaríamos suficientes e necessárias: o estado do meio-ambiente, o número e a

nocividade de seus inimigos, a fecundação das fêmeas, o desenvolvimento dos filhotes etc. Não que eles ignorem essas condições. Eles as conhecem muito bem, pelo menos sua maior parte. Mas elas não lhes parecem estritamente necessárias e nem, sobretudo, suficientes. Eles colocam, como sempre, as verdadeiras causas, em outras lugares, fora da sucessão do que chamamos de fenômenos naturais. Por exemplo, entre os Arandas e os Loritjas, para que uma nova geração humana apareça, é preciso que "espíritos" (os *ratapa* de Strehlow) entrem no ventre das mulheres. Esses espíritos, sem dúvida, já viveram uma ou várias vezes e esperam, no centro totêmico, a oportunidade de serem chamados à vida, "reencarnados", dizem Spencer e Gillen. Cada um entra em uma mulher do totem que convém, a gravidez segue seu curso e, por fim, o nascimento acontece (sendo a fecundação, assim, uma condição, mas não a causa).

Entre os animais, a reprodução acontece como entre os humanos. Eles também, quando morrem, não deixam de existir. Eles sobrevivem também, em geral, sob a forma de "espíritos". Após um tempo mais ou menos longo, eles entram nas fêmeas e se tornam filhotes. Daí a crença, quase universal entre os primitivos, que uma espécie animal não consegue ser extinta, qualquer que seja o massacre feito a ela. Os Esquimós pensam que uma mesma foca pode retornar várias vezes e se fazer ser morta por um caçador que conquistou seu afeto.

Igualmente, para que os animais consigam atingir seu desenvolvimento normal, não bastam as condições físicas e fisiológicas que nos parecem necessárias: que as mães alimentem seus filhotes, que eles encontrem em seguida os alimentos que precisam, que a temperatura seja favorável etc. Como o nascimento,

a verdadeira causa do crescimento é mística, pois, em circunstâncias excepcionais, o crescimento termina em alguns dias, em algumas horas ou até mesmo em alguns instantes. No mito Marind do coqueiro, um pé dele, no dia seguinte à sua brotação já possui frutos e logo estes estão maduros[244]. Frequentemente os mitos e as lendas contam a infância prodigiosa dos futuros heróis. Nem bem nascidos e eles falam, andam, fabricam armas. Em poucos dias eles já adquiriram o tamanho e a força dos adultos. Em um conto dos Bassoutos, uma mulher, que escapou sozinha de um massacre, põe no mundo um menino em um estábulo.

> *Ela o colocou no chão e o deixou um minuto ou dois para procurar alguma coisa para servir de cama para seu bebê. Quando ela retornou, encontrou um homem sentado lá, com duas ou três lanças na mão e um colar de ossos divinatórios ao redor do pescoço. Ela gritou: "Alô! Onde está meu 'filho'?" "Sou eu, mamãe!", respondeu ele. Então, ele lhe perguntou onde estavam as pessoas, o rebanho, os cães e ela lhe contou.*[245]

Aqui não há, para a mentalidade primitiva, nada de incrível. O crescimento miraculoso, até mesmo instantâneo, lhe parece bem simples. A criança-prodígio prova, com isto, que possui um poder místico suficiente para se transformar completamente em adulto. Este é apenas um caso extremo. O crescimento que acontece em situações comuns não é menos, também ele, o efeito de uma força mística; menos poderosa, sem dúvida, do que no caso dos futuros heróis, mas são de mesma ordem. O crescimento miraculoso, comparado ao habitual, não passa de um tipo de superlativo. A aceleração, a ampliação, não muda a natureza do processo. Portanto, não é porque ele respira, come, bebe, etc. que o menino ou o filhote

atinge pouco a pouco o tamanho normal de sua espécie. É necessário primeiro e sobretudo, a ação de forças místicas, nele e ao redor dele. Daí os feitiços, as fórmulas, as encantações etc., cujo emprego é universal, para favorecer o desenvolvimento das crianças ou dos animais. Daí também a extraordinária proliferação das práticas que, em tantas regiões, constituem a magia agrária.

As tribos australianas que vivem unicamente da coleta e da caça e não cultivam nada, não parecem conhecer outros meios de assegurar a reprodução e o crescimento das espécies que usam como alimento do que a recitação dos mitos, as cerimônias, as danças e o retoque das figuras rupestres. Para compreender como eles representam sua eficácia, podemos comparar com os processos executados pelos primitivos que possuem plantações (por exemplo os Papuas da ilha Kiwai ou os nativos da Nova Guiné ex-alemã: Tami, Bukaua, Kai etc.).

Quase todos esses processos pertencem à magia simpática. Na ilha Kiwai, por exemplo, existem diversas maneiras de colocar o solo da plantação e as novas brotações em contato com líquidos espermáticos, retirados dos órgãos genitais da mulher, com a ideia de que sua fecundidade será assim transferida à terra e às plantas. Ou então, na época da semeadura, enterra-se no solo da plantação algumas pedras cuja forma imita a dos tubérculos que se espera obter. Essas pedras __ que são guardadas cuidadosamente após cada colheita __ devem agir sobre eles, como que servindo de modelos. A expressão empregada aqui pelo Sr. Landtman é significativa. Os nativos, diz ele, plantam essas pedras no solo porque eles acreditam que elas “ensinam” os inhames e o cará a crescerem e atingirem o mesmo tamanho que elas[246]. “Ensinar” aqui quer dizer, ao mesmo tempo, propor um exemplo e exercer uma influência mística que

obriga a seguir; em linguagem psicológica, encorajar; em linguagem física, constranger. Nem é exatamente nem uma e nem outra e são as duas ao mesmo tempo. É próprio da mentalidade primitiva não distinguir entre estes dois tipos de ação, enquanto que nós, pelo contrário, em qualquer esforço que façamos, não podemos nos impedir de separá-las. A presença das pedras no solo determina aos tubérculos que as usem como modelo. Como este efeito é obtido? Os nativos não sentem necessidade de esclarecer este ponto. Sua fé na virtude mágica dessas pedras exclui antecipadamente uma questão tal. Tudo se passa como se os tubérculos fossem ao mesmo tempo solicitados e obrigados a se guiarem pelas pedras e conseguirem o mesmo tamanho que elas. É como se o tamanho de seus modelos mágicos se comunicasse a elas. Participação muito simples para os nativos, mas rebelde aos nossos hábitos de análise e desconcertante para nossa necessidade de compreender.

Quando os australianos e os papuanos da Nova Guiné recitam os mitos em voz alta, quando eles os encenam e os imitam, quando eles os traduzem em imagens plásticas, eles praticam, eles também, um tipo de magia simpática. O mito onde se vê, por exemplo, o ancestral meio-humano e meio-animal dar origem à espécie canguru e, nas peregrinações onde seus noviços o acompanham, instituir a cerimônia que seus descendentes celebram hoje em dia, “ensina” os cangurus do tempo presente a se multiplicarem e crescerem. Ele os encoraja a isto, os ajuda, os ordena, da mesma maneira como as pedras agem sobre os tubérculos.

Recitado em voz alta, representado sob forma dramática ou plástica, o mito assegura a presença real do ancestral e, no mesmo ato, sua ação eficaz. Graças a ela, o que aconteceu no período mítico vai se realizar novamente hoje em dia. Se a tradição for estritamente

respeitada, se a cerimônia for celebrada sem esquecer nenhum dos ritos indispensáveis, pode-se contar que os cangurus aparecerão numerosos e eles terão uma bela aparência. Ao se propor a eles, por assim dizer, o exemplo do que aconteceu na época mítica, obtém-se que eles se ajustem a esse modelo e que a geração atual desses animais não seja inferior às precedentes. Enfim, entre os nativos atores e os espectadores dessas cerimônias, forma-se habitualmente um complexo onde entra um grande número de elementos, que eles possuem uma consciência mais ou menos clara: crença no caráter sobrenatural e sagrado do mito e dos seres, cujas façanhas e "criações" ele revela; confiança em seu poder, quando ele é recitado ou traduzido em forma dramática ou plástica e no poder daqueles seres, quando são evocados e quando se obtém sua presença real; um sentimento intenso de participação e de comunhão com os ancestrais assim "representados", no sentido forte da palavra; fé na eficácia da ação mágica exercida por um modelo etc. Não há um só destes elementos em que os mitos não estejam, mais ou menos diretamente, implicados. Quer melhor prova da importância de suas funções na vida, secreta ou pública, desses primitivos?

***

## Capítulo V

### A participação-imitação nos mitos.

Índice

Nas tribos da Austrália e da Nova Guiné estudadas acima, considera-se, em geral, como indispensável que as cerimônias de multiplicação e de fecundidade sejam celebradas. Se elas não acontecerem e nas formas consagradas pela tradição, a vida do grupo

social estaria mais do que comprometida. Na falta de alimentos, seus membros morreriam.

Portanto, as cerimônias de hoje em dia reproduzem aquelas que o ancestral mítico __ o *Dema*, entre os Marind-Anims __ celebrou em presença dos noviços na época em que ele "criou" ou "produziu" a espécie (animal ou vegetal), cuja origem o mito expõe. A virtude da cerimônia atual provém do fato de que ela "imita" aquela do período mítico.

O Sr. Wirz diz isto, em seus próprios termos:

> *Os coqueiros __ como relata o mito __ devem sua origem às cerimônias **majo**. É por isto que hoje em dia as cerimônias **majo** provocam a fecundidade dessas palmeiras. Por consequência, se as cerimônias **majo** não acontecem, os **Dema** ficam irritados, as palmeiras e outras árvores frutíferas não produzem nada e as pessoas caem doentes e morrem.*[247]

Em outra passagem, ele lembra ao mesmo tempo a origem da cerimônia e sua função.

> *Talvez, de uma maneira geral, a cerimônia de fecundidade se relacione inteiramente com os mitos. Os **Dema**, através dos ritos eróticos que eles instituíram, "criaram" as plantas úteis. Por consequência, é preciso que ainda seja possível hoje em dia (através de cerimônias semelhantes) aumentar sua fecundidade, ao menos em proporções reduzidas.*[248]

As orgias sexuais __ elemento muito importante dessas cerimônias entre os Marind-Anims, bem como na cerimônia *horiomu*, em Kiwai __ não são, portanto, somente necessárias a título de magia simpática, para determinar às plantas que elas sejam

fecundas. Ao "imitar" os *Dema*, os Marinds participam, de alguma maneira, de seu poder de produção. Eles não "criam", sem dúvida, as plantas, mas eles as tornam capazes de crescer e atingir suas proporções normais.

*
* *

É difícil __ e talvez seja melhor não conseguir isto __ esclarecer totalmente uma participação. Parece, no entanto, que, na mente dos Marind-Anims que assistem a essas cerimônias, a participação desejada se realiza essencialmente através da imitação. Os *Dema* __ por meio de suas orgias sexuais __ tiveram o poder de "criar" esta ou aquela espécie. As pessoas de hoje, ao "imitarem" essas orgias, participam desse poder e tornam a espécie fecunda.

Uma crença semelhante é encontrada em outros pontos da Nova Guiné. Por exemplo, entre os Elemas do golfo da Papuásia, o Sr. F. E. Williams assinalou o papel importante que os mitos desempenham na maior parte das formas de magia e as "imitações" que eles provocam.

> *Os mitos dos Elemas são numerosos e desenvolvidos. A maior parte de seu texto é público, mas quase todos, eu creio, contêm passagens esotéricas que possuem um valor mágico. Estes são sempre omitidos quando os mitos são recitados em público...*
>
> *Os mitos estão associados, de uma forma ou de outra, a um ou a outro dos dez clãs totêmicos dos Elemas. Eles falam das façanhas e, particularmente, das viagens distantes de diversos personagens pertencentes aos clãs... Um grande número desses mitos tem como assunto longas viagens*

*marítimas que terminam bem e fornecem, assim, modelos aos navegadores atuais... (que também chegarão felizmente ao destino, pois imitarão o que os ancestrais fizeram, de acordo com o mito)...*

*Naturalmente que os mitos não fornecem somente meios mágicos com vistas à navegação, mas também para outros empreendimentos de todos os tipos, quer se trate de amor, de guerra, de pesca, de produzir a chuva, ou o que quer que seja. O mágico deve saber as partes apropriadas relacionadas à empreitada considerada.*[249]

Segue um certo número de exemplos que ilustram essa função dos mitos. Após ter relatado aquele que conta a viagem de Evarapu a Lavau, o Sr. Williams acrescenta: "A narrativa fornece precedentes (ele falava há pouco de modelos) para os diferentes momentos da construção de um barco, para os tabus sexuais que ela implica etc." Esses precedentes devidos aos ancestrais míticos são imperativos. É absolutamente necessário se conformar a eles. Guiar-se por esses "modelos", "imitar" os ancestrais é a única maneira de conciliar seus favores e, ao mesmo tempo, de participar de seu poder.

Outro mito, agora de Aori e Iviri:

*O **bevaia haera** (comandante do barco) que me contou esta lenda me explicou o mais claramente possível que, quando ele parte em seu barco chamado Heava, ele personifica o próprio Aori. Ele usa a roupa que Aori usava, de acordo com o mito; ele tem, como ele, o rosto escurecido e em seus cabelos um **love** do mesmo tipo que aquele que Aori retirou da cabeça de Iviri. Ele dança na plataforma e abre os braços como Aori abriu suas asas.*[250]

O mito é aqui encenado exatamente como nas cerimônias descritas por Spencer e Gillen, Strehlow, o Sr. Landtman, o Sr. Wirz e outros. Por causa dessa representação dramática, o comandante se torna, por algum tempo, o herói mítico do qual ele usa as roupas e os ornamentos, de quem ele aprendeu o penteado e de cujos gestos ele imita. Ao "imitá-lo" desta forma, ele participa do herói tão intimamente que eles não se distinguem mais. Ele *é* Aori. Identificação tão completa que ele usa o nome desse herói. Um nome secreto e poderoso, como o próprio mito.

Tudo depende então __ o Sr. Williams viu bem isto __ não tanto da boa vontade do ancestral mítico, mas da posse do mito, da posse do nome (onde reside seu poder) e da imitação, a mais exata e perfeita possível, do herói e de seus atos.

> *Quando uma pessoa se serve assim de um nome para ajudá-lo em seu empreendimento, poderíamos, numa primeira vista, ser levados a pensar que ele invoca o herói portador desse nome, a fim de que ele venha em seu socorro. Eu não estou em condições de afirmar que uma ideia deste tipo não exista totalmente na civilização dos Elemas, mas ela não expressa a interpretação que o próprio mágico dá do que ele faz. Como prova um grande número de casos inquestionáveis, ele aplica mais o nome mítico a ele próprio ou então a este ou aquele elemento de sua empreitada. Enfim, ele próprio personifica um herói mítico, ou então ele identifica um traço de sua empreitada com um traço correspondente de uma empreitada mítica, que foi vitoriosa.*[251]

Sem dúvida que ele acredita estar mais certo do sucesso ao considerar-se o grande homem do passado e fazendo de sua empreitada atual uma reprodução, por assim dizer, do feito desse

herói. Para esta personificação contribuem os detalhes da roupa e da ação...

> *O mesmo método geral (e, com ele, a mesma explicação) é empregado em outras formas de magia... Assim, quando um homem vai fazer a corte a uma mulher, ele se apresentará __ se ele conhece o nome __ como Maraï, sinônimo extremamente secreto do nome da lua. No mito, a lua é um homem extraordinariamente sedutor. Usando este nome, o amante, literalmente, se identifica com este homem. Ele não murmura: "Maraï, ajude-me a conquistar essa mulher!", mas ele pensa, mesmo sem nada murmurar: "Eu sou Maraï em pessoa e eu a terei!"*
>
> *Um pescador me disse que, quando ele ia atirar em peixes (com seu arco), ele se considerava o próprio Kivavia. Ele não implorava o favor e a ajuda deste herói mítico; ele se identificava com ele.*[252]

Encontrar assim, precedentes nos atos de seres míticos, cuja imitação propicia eficácia à ação presente, de tal sorte que esta participa de seu modelo e é vitoriosa como ele, não é um costume exclusivo dessas tribos da Austrália e da Nova Guiné. Isto é encontrado também em outros lugares; por exemplo, bem longe de lá, entre os Karuks da Califórnia[253]. Em inúmeros pontos suas tradições e seus mitos diferem daqueles que acabamos de ver. Mas, neles encontramos ancestrais míticos, meio-humanos (ou vegetais) que, como os dos mitos australianos e papuanos, acabaram por se incorporar, para não dizer se encarnar, nos acidentes geográficos e traços marcantes da região. Eles exercem também a função de modelos obrigatórios, em certos casos, para as atividades das pessoas de hoje em dia.

*Tudo o que o Karuk fazia, ele só o fazia porque os Ikxareyavs, acreditavam eles, tinham dado o exemplo nos tempos míticos. Esses Ikxareyavs eram as pessoas que habitavam a América antes da chegada dos atuais nativos. Os Karuks modernos, não sabendo como lidar com esta palavra, propunham traduções como "os príncipes", "os chefes", "os anjos". Esses Ikxareyavs eram pessoas de antigamente que se transformaram em animais, em plantas, em rochedos, em montanhas e até mesmo em partes de casa, em danças e em seres abstratos, quando os Karuks chegaram à região. Eles só ficaram com eles o tempo necessário para mostrar e colocar em execução todos os costumes, dizendo a todo momento aos Karuks: "Eis como farão os humanos!" Seus atos e suas palavras ainda hoje são relatados e citados nas fórmulas mágicas dos Karuks... O período dos Ikxareyavs só remonta, acreditam, a algumas gerações...*[254]

Por exemplo, quando os Karuks plantam tabaco, eles falam com a semente e dizem:

*Onde está você, Ikxareyav do meio do mundo? Você tinha o costume de semear seu tabaco. Eu estou informado a seu respeito. 'Que você possa crescer e chegar até o céu!', você dizia. Os humanos pronunciarão estas palavras, ao semear (o tabaco), se eles souberem como eu fiz.*[255]

Para que a cultura progrida, é preciso que o Karuk __ como o Marind ou o Elema __ esteja de posse do mito relacionado a ela e que imite o que fez o ancestral ou o herói, pronunciando as mesmas fórmulas.

*

* *

Nessas sociedades primitivas, a virtude da “imitação” não se manifesta somente por ocasião de fins voluntariamente perseguidos. Mesmo fora de qualquer interesse humano, os acontecimentos de nosso mundo atual, as características físicas e morais dos seres que vivem nele e também daqueles que chamamos inanimados, como as pedras, os rochedos, os rios, o mar etc., suas tendências, suas “disposições”, seus modos habituais de atividade, enfim, tudo o que constitui a experiência cotidiana deve estar em participação com os acontecimentos e seres do período mítico.

Esta participação é realizada pela imitação. Ela se expressa, ela é traduzida pela semelhança. Esta se torna assim, para essa mentalidade, um tipo de esquema geral que ela aplica à gênese dos seres e dos objetos que a rodeiam. Como ela não reflete sobre suas próprias operações e muito menos ainda, se for possível, sobre suas condições, ela está simplesmente convencida, a todo momento, que se os seres, as coisas, os fatos são tais como são, é porque houve, no período mítico, modelos, “precedentes” à imagem dos quais eles são feitos. Vemos até onde se estende aqui a função do mito. Ele não apenas fundamenta a eficácia das ações dos seres humanos, ao ensiná-los a imitar as ações dos ancestrais e dos heróis. Ele revela a razão de ser das realidades naturais, pois estas também “imitam” realidades originárias, de onde retiram sua essência. É o mito que mostra como elas participam dessa essência.

Os anciões __ que possuem o depósito dos mitos sagrados e aos quais seu sentido profundo foi revelado __ sabem também, portanto, que os seres e os objetos da experiência atual são

"reproduções" daqueles que existiram no período mítico e que, geralmente, não deixaram de existir. Tomemos, por exemplo, o mito relativo ao *Dema* Mahu, dos Marind-Anims. Como os outros *Dema*, ele possuía poderes extraordinários. Ele era, ao mesmo tempo, homem e cão. Ancestral do clã que leva seu nome (os Mahuze), ele também "produziu", "criou" os cães. Estes foram primeiramente cães-*dema*, ou seja, dotados de faculdades que faltam aos cães atuais. Depois destes, vieram outros cães, que se tornaram pouco a pouco, os cães atuais. Portanto, as qualidades e defeitos de nossos cães, sua aparência física, seus apetites, seu humor às vezes pacífico às vezes raivoso etc., tudo isso "reproduz", de forma atenuada, a natureza dos cães-*dema* que, por sua vez, "imitava" a natureza do ancestral mítico, do *Dema* Mahu. Podemos dizer o mesmo dos membros do clã que leva este nome. Se às vezes eles apresentam propensões ou hábitos que lembram os cães, é porque sua natureza, como o caráter destes animais, "imita" a natureza do ancestral comum. Nessas tribos, a própria ideia de clã totêmico repousa sobre esta participação.

Um mito que é encontrado frequentemente __ e, aliás, é difundido em outras partes do mundo __ explica a origem da morte por uma desobediência ou pela fraqueza de uma avó que se recusa a mudar de pele, para não magoar seu neto. (O corpo, como se sabe, pouco se distingue da pele. Criar uma pele nova, como as serpentes e os crustáceos, é, portanto, adquirir um novo corpo, rejuvenescer e, assim, escapar indefinidamente da morte). Eis uma versão de um desses mitos:

> *Uma boa senhora estava morta e saiu sozinha de seu túmulo, do buraco onde a tinham colocado. Em seguida, ela disse a uma criança: "Vá buscar um pouco de fogo para eu*

*me aquecer!"*

*A criança se recusou a fazer isto. Ele não obedeceu à boa senhora, que se esforçou em vão para convencê-lo.*

*Assim, essa velha senhora morreu novamente.*

*Se essa criança a tivesse escutado, nós não teríamos uma morte definitiva. Sem dúvida que seríamos enterrados, mas não nos atirariam sozinhos no túmulo e nós despertaríamos, retornaríamos à vida, porque seríamos aquecidos pelo fogo.*

*Mas, como essa criança não obedeceu à velha senhora, não despertaremos, não retornaremos à vida. Morreremos de uma vez por todas.*[256]

Qual é o sentido deste mito para os nativos? Não parece haver dúvida que a morte foi introduzida no mundo por uma desobediência. Sem dúvida, mas eles não a entendem exatamente como nós. Segundo eles, como o que se passa hoje em dia "reproduz" o que aconteceu no mundo mítico, se a velha senhora não tivesse morrido definitivamente (pela falta da criança desobediente), nós também não conheceríamos a morte definitiva. A verdadeira causa não é a desobediência da criança (que resultou, é verdade, no fim definitivo da velha senhora), mas a participação, em virtude da qual nossa maneira de morrer "imita" a maneira de morrer da velha senhora do mundo mítico. O mito só apresenta sentido através desta participação, que satisfaz plenamente à mente desses melanésios.

Em um mito dos Marind-Anims, Amaremb __ um *Dema* __ deu a uma serpente uma "substância" que a fez mudar de pele.

*Deste então, as serpentes não morrem mais. Quando elas estão doentes ou se sentem em mau estado, elas só*

*mudam de pele. Se Amaremb tivesse podido dar essa mesma substância a Iãwi, ele não estaria morto e, desta forma, os humanos não morreriam também. Eles só mudariam de pele, como as serpentes, quando estão doentes.*[257]

Assim, por causa da falta de uma certa substância Iãwi está morto. Este fato que aconteceu no mundo mítico teve como consequência a sujeição dos humanos atuais à morte. Se, pelo contrário, Iãwi tivesse podido ser salvo pela substância que preservou as serpentes, fazendo com que elas só mudem de pele, os humanos também escapariam da morte (em virtude da imitação-participação que liga um dado acontecimento de nosso mundo a um acontecimento correspondente do período mítico).

Na península da Gazela, o Pe. Méier recolheu um ciclo de mitos em que os heróis são dois irmãos. To Kabinana é ponderado e sensato e To Karvuvu é inábil e estúpido.

*To Karvuvu assava fruta-pão. To Kabinana, que passeava, viu e lhe perguntou.*

*Você está cozinhando alguma coisa?*

*Sim.*

*Porque você faz isso em segredo, escondendo de nossa mãe? Dê-me então a metade de um fruto.*

To Karvuvu foi se encontrar com sua mãe. Ela havia rejuvenescido, pois havia mudado de pele.

To Karvuvu lhe perguntou: “Onde está minha mãe?”

“Sou eu.”

“Claro que não!” Replicou ele. “Você não é minha mãe.”

“Sim, sou eu.”

“Mas você não se parece com ela!”

“Sim, pois eu mudei de pele.”

Em seguida, ele começou a chorar obstinadamente, porque sob essa pele nova ele não podia reconhecer sua mãe. “Eu não quero saber de sua aparência atual. Onde você deixou sua verdadeira pele?”

“Eu a joguei na água e a corrente a levou para longe”, respondeu ela. To Karvuvu continuou a chorar. “Sua pele nova, eu não posso suportá-la. Vou procurar a antiga”.

Ele se levantou, foi procurá-la e acabou por encontrá-la, pendurada em um arbusto... Ele a pegou e retornou com ela.

Ele recolocou a antiga pele em sua mãe.

To Kabinana voltou à casa onde eles moravam e lhe perguntou: “Porque você recolocou em nossa mãe a pele que ela havia abandonado? Você é realmente um imbecil. Nossos descendentes morrerão para sempre, mas as serpentes, grandes e pequenas, mudarão de pele!”[258]

O sentido do mito está sublinhado pelas censuras de To Kabinana. To Karvuvu, por sua estupidez, é responsável pelo acontece com sua mãe e, indiretamente, pelo que acontecerá aos humanos. Mas, se a morte de sua mãe está na origem da sorte comum aos seus descendentes, é porque o que se passou lá no mundo mítico determina os fatos correspondentes e semelhantes no mundo atual.

As reprovações de To Kabinana ao seu irmão retornam como um refrão ao final de vários mitos. Desta forma, quando um homem de hoje tem relações íntimas com sua cunhada, isto provém do fato de que To Karvuvu quis a todo custo desposar a sua. To Kabinana reprovou esse casamento e disse: “Você só faz corromper nossa descendência mortal”[259]. Ou seja, esta falta, quando é constatada em

nossos dias, só faz reproduzir o erro que To Karvuvu, no mundo mítico, teimou em cometer[260]. Cada vez que ele é culpado de uma bobagem ou de uma má ação, seu irmão não deixa de gritar: "Você não passa de um besta! Você faz mal aos nossos descendentes!" Por exemplo, quando To Karvuvu fabricou o tubarão. "Você é realmente um tipo infame! Você torna nossos descendentes mortais absolutamente miseráveis! Esse peixe (tubarão) devorará todos os outros e atacará também a raça mortal"[261]. E, um pouco mais além: "Teu pássaro é um ladrão. Você faz, assim, mal aos nossos descendentes mortais. Eles também serão ladrões"[262]. Em outra circunstância: "Você é realmente um tolo! Teremos fome e nossos descendentes também terão". E, por fim: "Você só faz trazer o mal para os mortais que sairão de nosso"[263].

Em um certo número de tribos da América do Norte, foram observadas crenças semelhantes. Como na Austrália e na Nova Guiné, a recitação do mito deve exercer uma influência benéfica e ajudar no sucesso de um empreendimento.

> *Quando, por exemplo, se conta uma lenda onde o Coiote ou algum outro herói civilizador leva vantagem sobre algum inimigo, a recitação significa também o desejo de não ser menos feliz em uma aventura arriscada*[264].
>
> *A razão da recitação do mito do Coiote pelos nativos é porque ele é um vencedor. Ele anda a esmo pelas pradarias sem saber onde encontrar alguma coisa para comer e, subitamente, aparece um bisão morto ou alguma outra carcaça de animal... Às vezes ele é atacado por um grande número de bisões e consegue escapar... Assim, os nativos acreditam que, ao falar do que o Coiote fez, a tribo inteira pode se propiciar uma chance igual à sua, quando anda pelas*

*pradarias.*[265]

Da mesma forma, erros cometidos, sentimentos experimentados hoje em dia são reportados a "precedentes" do período mítico. Um rapaz roubou sementes de sua irmã e, inicialmente, negou. "Por fim, o rapaz disse: 'Está bem! Sim. Fui eu que comi!' Desde então, as crianças nativas têm o hábito de roubar as sementes de outras pessoas e, quando são pegas, elas se defendem mentindo"[266]. Outro mito fala de uma moça preocupada com a ausência prolongada de seu irmão.

> *Nesse tempo todo, sua irmã estava muito preocupada com relação a isto. Ela só pensava nele e não queria mais comer. A inquietação a fez ficar doente e acabou desmaiando. Ela morria de paixão por não ver mais seu irmão...*
>
> *Por fim, o irmão reaparece e a encontra na cama, muito doente...*
>
> *"Minha irmã! Eu estou aqui". Ela começou a melhorar e logo se restabeleceu.*
>
> *Assim, eles foram felizes e, desde então, as pessoas que têm irmãos ou irmãs ausentes, ou que amam alguém que está distante, caem doentes por causa do desejo de seu retorno.*[267]

Sem dúvida que, mesmo sem este "precedente" mítico, as pessoas de hoje em dia poderiam ficar preocupadas em casos assim. Mas, se a dor as torna gravemente doentes é porque, no período mítico, uma irmã quase morreu de ansiedade porque seu irmão não retornava.

Um último exemplo de um mito dos Nez-Percés. A mulher do Coiote o abandona.

> *Naquela noite, ela não retornou para ele, pois havia*

*partido com outro.*

*O Coiote ficou muito chateado e disse: "Vamos! Eu me sinto muito mal! No entanto, não há nada a fazer. Outros se sentirão tão mal quanto eu, quando voltarem ao território dos bisões e suas mulheres os abandonarem". Cheio de tristeza, ele voltou para sua antiga casa e, desde então, frequentemente as mulheres abandonam seus maridos no território dos bisões.*[268]

O mito não se propõe, certamente, desculpá-las e nem jogar toda a culpa na mulher do Coiote. Mas ela criou o "precedente". Sem ele, sua falta não aconteceria. O mito diz formalmente que as faltas só acontecem depois que ela a cometeu.

*
* *

Inumeráveis mitos reportam, assim a um "precedente", a esta ou aquela particularidade de um animal ou planta, à cor da plumagem de um pássaro, à forma de seu bico, ao comprimento de sua cauda etc. Eis um exemplo típico: o corvo e outro pássaro tinham combinado de se tatuarem um ao outro. O corvo foi o primeiro a realizar sua tarefa. O outro, achando a tarefa longa e cansativa, derrubou de uma vez o pote de tinta nas asas do corvo. Desde então, os corvos são todos negros[269]. Nas ilhas Andaman, o Sr. Radcliffe-Brown recolheu lendas semelhantes. Por exemplo, esta, da tribo Akar Bale:

*As pessoas não tinham fogo. Dim Dori (um peixe) foi procurar no mundo dos mortos. Ele voltou, jogou o fogo nas pessoas e as queimou, o que deixou marcas em todos. Eles se jogaram no mar e se transformaram em peixes.*[270]

Após ter relatado outro mito semelhante, o autor acrescenta:

> *Esta lenda é da espécie geralmente chamada de etiológica. Elas são explicadas, em geral, dizendo que são tentativas infelizes do ser humano primitivo para dar conta dos fenômenos naturais em questão. No caso presente, são as cores impressionantes de alguns peixes e pássaros. Uma interpretação deste tipo não pode ser considerada como suficiente. Porque o nativo de Andaman ia querer explicar os traços característicos dos animais? Porque a explicação assumiria a forma de um mito e porque o mito assumiria a forma particular que vemos?*[271]

Antes de tentar responder a estas perguntas do Sr. Radcliffe-Brown, convém examinar uma outra, da qual elas dependem. "Explicar" quer dizer exatamente a mesma coisa para nós, os andamanes, os papuanos e os australianos? Nós representamos os fenômenos naturais como necessariamente ligados a certas condições, também fenomenais. Elas são, mais ou menos, facilmente conhecidas. Mas, nós jamais duvidamos que elas existam, mesmo quando não estamos em condições de apontá-las (exceto, talvez, no domínio da microfísica). Explicar um fato é, portanto, mostrar que ele se enquadra em condições pré-existentes e que lugar ele ocupa ali.

No entanto, como sabemos, a mentalidade primitiva usa pouco desses enquadramentos, tão necessários ao nosso pensamento. Ela é pouco conceitual. Ela não tem, portanto, a nossa ideia de lei natural e nem de forma específica (salvo do ponto de vista da prática, diferente daquele do nosso pensamento). Mesmo que ela saiba, de fato, em muitos casos, utilizar a ligação causal entre fenômenos, ela não deduz dali um modelo. Por causa disto __ exceto em

circunstâncias excepcionais __ uma "explicação", como a entendemos e a procuramos, não lhe interessa. Também, pouco vemos esses nativos, mesmo os mais inteligentes, se dedicando ao estudo das ligações entre os fenômenos. Mesmo sabendo, às vezes, muito, sobre os seres que o rodeiam, o primitivo não é um filósofo selvagem, como acreditava Tylor e, muito menos, um físico ou um naturalista. Contanto que as coisas sigam seu curso habitual, ele não se aventura em refletir sobre elas. Porque ele faria isto? Ele simplesmente tira toda vantagem que ele pode.

Mas, se alguma coisa insólita ou extraordinária aparece, imediatamente ele desperta, fica alerta e tenta "explicá-la". Ele sabe, aliás, antecipadamente, onde procurar a explicação. O insólito, o extraordinário, jamais é fortuito e nem devido ao encadeamento das causas segundas. Ele revela que uma potência sobrenatural está em ação. Um complexo emocional logo ocupa a consciência do nativo e a categoria afetiva do sobrenatural entra em jogo. "Explicar" não é, portanto, aqui, a satisfação de uma curiosidade intelectual. É perceber, de uma maneira mística, a intervenção do "sobrenatural" invisível e presente, no curso habitual da experiência. Enfim, no nosso ponto de vista, a explicação causal deve ser procurada *intra naturam*, enquanto que a mentalidade primitiva apela para causas *extra* ou *supra naturam*.

Quando então se fala de mitos "etiológicos", esta expressão é, ao mesmo tempo, ambígua e inconsistente. Nela confunde-se a explicação como nós a entendemos com a explicação do ponto de vista da mentalidade primitiva. "Etiológico" conota a busca da causa (em geral, como nós a concebemos), mas "mito" implica, por outro lado, que ela é encontrada antecipadamente no mundo sobrenatural. Recorrer ao mito é, *ipso facto*, contornar a ligação causal dos

fenômenos. Para evitar este tipo de contradição, seria melhor, sem dúvida, deixar de juntar à palavra "mito" o epíteto "etiológico", ou, pelo menos, seria preciso sempre lembrar que a causa indicada pelo mito é de um tipo diferente de nossas causas segundas.

No mesmo ato, a segunda questão do Sr. Radcliffe-Brown __ "Porque a explicação assume a forma de um mito? __ já recebeu sua resposta. Seria, com efeito, de se espantar, se fosse uma explicação à nossa maneira, como se o primitivo procurasse uma causa *intra naturam*. Mas como, de fato, sua curiosidade se orienta para uma direção diferente, como, no que diz respeito a explicar, ele "sente", ele "reconhece" a presença e a ação de potências do mundo sobrenatural, ele poderia, para expressar essa "explicação", encontrar uma narrativa que não fosse o mito?

Para mentes moldadas por uma tradição secular de crítica e de esforço científico, a experiência __ abstração feita da chamada experiência religiosa __ é homogênea e unívoca. Ela compreende o conjunto indefinido dos fatos que podemos, de maneira direta ou indireta, atingir, verificar e, às vezes, medir. Nada além disto. A experiência dos primitivos, incomparavelmente mais pobre do que estas, no que diz respeito aos fenômenos naturais, aparece, em contrapartida, muito mais rica, para os outros. Ela comporta um contato frequente com o mundo do "sobrenatural". Ela entra em relação com ele através dos sonhos, dos presságios, da adivinhação, do êxtase, do xamanismo e através das revelações contínuas formadas pelas manifestações insólitas e estranhas. Esses dados da experiência mística têm um valor inestimável. A mentalidade primitiva os leva em tão alta conta quanto nós levamos nossa ciência e nossa filosofia. Ela devota a eles um interesse diante do qual tudo o mais empalidece e se apaga. Nós não podemos, por mais que

tentemos, sentir como ela esta intensidade. Este saber __ se é que é um __ não obedece ao nosso esquema geral de ligação causal, cuja razão vimos há pouco. Ele se expressa e se conserva nas narrativas, nas tradições, muito mais justapostas do que organizadas. Se ele "explica" __ ele também faz isto __ é mostrando a relação da cópia com o modelo mítico, da reprodução com o original; enfim, invocando uma "imitação-participação".

Essa experiência do mundo das forças sobrenaturais assume formas tão diversas que não poderíamos, sem violentá-la, conduzi-la à unidade. Esta __ ou, melhor dizendo, a uniformidade __ só é encontrada na tonalidade emocional, sempre semelhante, que jamais lhe falta. Os mitos mesmos são de diversos tipos, desde aqueles que "explicam" as cores de um peixe ou a forma do bico de um pássaro, até as tradições no tocante ao período mítico, que só os anciões conhecem e dos quais depende a vida do grupo social. Esses mitos, sagrados e secretos, eles não podem recitá-los ou ouvi-los sem uma comovente emoção. A categoria afetiva do sobrenatural logo entra em ação e a pessoa se sente participar e comungar com os ancestrais míticos.

Recordemos as duas maneiras correntes de empregar a palavra *dema,* pelos Marind-Anims. Usado adjetivamente, *dema* significa insólito, estranho, o que emociona ao colocar em ação a categoria afetiva do sobrenatural. *Dema*, como substantivo, significa ancestral ou herói mítico. Os *Dema*, seres meio-humanos e meio-animais (ou vegetais), são capazes de assumir não importa que forma, são dotados de poderes extraordinários, produziram, "criaram", geraram tudo o que existe no presente: pessoas, plantas, rochas, instrumentos, instituições etc. Portanto, o que eles foram, o que eles realizaram, suas aventuras, suas façanhas, suas "criações", suas metamorfoses,

suas peregrinações, é disto que os mitos são feitos. A categoria afetiva do sobrenatural, por um lado e a inspiração e a forma do mito, por outro, estão assim na mesma estreita relação com *dema* (adjetivo) e os *Dema*. Nada, parece, esclareceria melhor a natureza especial da "explicação" dada pelo mito.

Para concluir este ponto, lembremos o que foi estabelecido na análise dos termos *ungud*, *wondjina*, *kugi* e outros semelhantes. Quando um nativo diz de uma coisa ou de uma instituição que ela é *ungud*, *kugi*, ou seja, que ela provém do período mítico, ele diz tudo, ele não tem que procurar nada além disto. Aos olhos dos primitivos, ela está, portanto, "explicada", no tanto que ela pode ser.

Quando nos prendemos, como fazem nossas ciências experimentais, ao encadeamento dos fenômenos, a série das causas e dos efeitos permanece indefinida, por alto e por baixo. Podemos sempre tentar remontar à causa segunda de uma causa segunda. Mas, quando um mito mostrou como o que existe hoje "reproduz" o que existiu no período pré-temporal e encontra sua razão de ser nessa imitação-participação, o que perguntar mais? O mito, diz o Dr. Fortune, "justifica", "legitima", (valida)[272]. A expressão é feliz. Reportando os seres e os acontecimentos atuais aos seus "precedentes", a modelos, a arquétipos do mundo sobrenatural, o mito faz muito mais do que determinar um nexo causal. Ele fornece uma razão que chamaríamos transcendente ou metafísica. Mas, naturalmente, ele sempre a apresenta em termos particulares e concretos e sob a forma de uma narrativa.

*
* *

Que esta seja a função, ou uma das funções principais, de um certo número de mitos ditos etiológicos, nós encontramos a prova no

seguinte fato, observado entre os Ashantis pelo Capitão Rattray:

> *Eles* (os nativos de uma certa tribo) *derivam a palavra* ***abusua*** *de Abu, nome próprio e* ***súa****, imitar e dão a seguinte razão para isto: antigamente havia um rei de Adanse, que tinha um "linguista" chamado Abu. Este despertou a cólera do rei, que lhe infligiu uma pesada multa. Naquela época, o costume era que as crianças a herdassem do pai. Abu pediu aos seus filhos que o ajudassem a pagar a multa que o rei exigia, mas eles se recusaram e foram todos embora para a casa dos parentes do lado de sua mãe. No entanto, os filhos da irmã de Abu lhe ajudaram a quitar sua dívida e, por causa disso, Abu, quando morreu, lhes deixou tudo o que possuía. Outros, em seguida, fizeram como ele e legaram seus bens aos filhos de sua irmã (Abusua: imitar Abu). Esta narrativa é a transcrição literal do que me foi contado por um nativo.*
>
> *Eis um excelente exemplar de mito etiológico. Os Ashantis, que percebem hoje em dia que outras nações contam a descendência em linha paternal, inventaram este mito para explicar o fato de entre eles se conta em linha maternal, o que agora parece uma curiosidade.*[273]

É interessante notar que o autor deste mito não o ajustou inteiramente de acordo com a estrutura que ele imaginava, pois, naturalmente, ele representa as crianças (*supostamente sob o regime patrilinear*) fugindo para os *seus parentes do lado materno*.

Mito etiológico, diz o Capitão Rattray. Sem dúvida se tomarmos "etiológico" no sentido especial definido há pouco, ou seja, relacionando um ser ou um fato atual a um "precedente" que o imita. Em geral, pouco sabemos do quando e como esses mitos aparecerem. A geração atual a recebeu da precedente que, por sua

vez, a recebeu da anterior, sem se preocupar com sua origem. No caso relatado pelo Capitão Rattray assistimos à gênese do mito, inventado em todos os detalhes e desajeitadamente, por necessidade de causa. Mas outros, talvez, como este, devem ter nascido porque um costume observado desde tempos imemoriais se tornou objeto de reflexão.

Muito frequentemente os mitos ditos "etiológicos" parecem refletir instituições. Assim, um clã se sente envolvido em relações particulares com os animais de uma certa espécie. Todo membro deste clã se abstém de comê-los e, até mesmo, matá-los. Quando um deles é encontrado morto, são lhes prestadas as honras fúnebres, como a um parente próximo. Em troca, ele espera desses animais, em caso de necessidade, ajuda, proteção etc. A este fato, frequente em diversas partes do mundo, correspondem mitos variados. Por exemplo, os dois tipos seguintes. Algumas vezes, como entre os Marind-Anims e em inúmeras outras tribos da Nova Guiné, da Austrália, da África etc., fala-se de um ancestral comum, meio-humano, meio-animal, de onde surgiram, ao mesmo tempo, o clã e a espécie que é seu totem. Outras vezes, esse ancestral deu origem a dois gêmeos, um animal e o outro humano, que deu origem, por sua vez, à espécie e ao clã[274]. Outras vezes também, como em inúmeras tribos da África ocidental, o mito conta que, em um grande perigo, um animal veio em socorro do ancestral ou do chefe do clã e o salvou. Ele fugia, por exemplo, perseguido por inimigos que estavam por atingi-lo e foi interrompido por um rio. Um crocodilo, então, apareceu e o salvou, carregando-o nas costas e o levando são e salvo para a outra margem do rio. Daí o respeito e os cuidados que os membros do clã prestam aos crocodilos.

De acordo com Von Den Steinen, a maior parte dos mitos

recolhidos por ele entre os Bakairis possuem esta característica.

> *Eles querem explicar a origem de uma determinada coisa. Trata-se sempre de alguma coisa que se passou nos tempos de outrora e, como o fato não pode se explicar de outra forma senão esta, alguma coisa de extraordinário aconteceu. Estabeleceu-se, por consequência, a ideia de que existiu antigamente uma época em que o extraordinário era a regra...*

Frase excelente, que concorda com aquela a que chegamos antes: "o período mítico era todo sobrenatural" ou então com a expressão não menos impressionante do Dr. Fortune: "o período em que a história natural não havia ainda começado". Vemos, sem dificuldade, acrescenta Von Den Steinen, como esses mitos nasceram. Sua conclusão atual foi seu ponto de partida: "Está claro que o fato a explicar não veio se juntar ao conto. Foi o contrário, o conto é que se acomodou a este fato"[275].

De sorte que, os mitos, mesmo os mais importantes, geralmente nasceram da projeção para trás, para o *Alchera*, para o período dos *Dema*, para esta *sobrenatureza*, enfim, "onde o extraordinário é a regra", de alguma coisa atualmente existente, de uma instituição, da relação de um grupo humano com uma espécie animal ou vegetal, de um traço marcante da paisagem etc. O mito parte desses dados e os transfiguram, tornando-os uma "criação" dos ancestrais sobre-humanos, dos heróis civilizadores, dos *Dema*. Com esta nova forma, eles inspiram um respeito quase religioso e fornecem o princípio de sua explicação. Assim, como no mito relatado pelo Capitão Rattray, o "precedente" que explica uma instituição, só faz, geralmente, literalmente, reproduzi-la e transformar esta reprodução em um original do período heroico. Em

outros lugares vemos pessoas menos primitivas adorarem deuses feitos, em grande parte, à sua própria imagem.

O que torna possível este processo, o que impede reconhecer no mito os dados de fato de onde ele provém, o que lhe imprime seu caráter sagrado, o que lhe confere, enfim, sua autoridade, seu poder místico, é o que o Sr. Wirz encontrou chamado pelos Marind-Anims de *dema*: a *impressão* feita pelo insólito, o sobrenatural, é o contato imediato com o mundo das potências invisíveis e, no entanto, presentes, ou seja, com os próprios seres cujas aventuras e façanhas são contadas pelos mitos. Essa experiência mística é como que um *punctum saliens*, do qual dependem, ao mesmo tempo, a categoria afetiva do sobrenatural, o esquema de imitação-participação e, por consequência, também os mitos.

*
* *

> *Em Dobu, o mito, mesmo se reportando a um passado histórico, não se reporta somente ao passado...*
>
> *Não há uma distinção nítida entre o passado e o presente nos mitos de Dobu... Um espaço de quatro gerações apenas separa os dobuanos da época de seus primeiros ancestrais, da época mítica e eles não fazem dessa separação um abismo. Assim, espera-se ver os personagens dos mitos continuando a agir ainda hoje em dia, como durante o período mítico. Acredita-se firmemente nisto e interpreta-se desta maneira os fenômenos da natureza.*[276]

Este talvez seja o ponto mais difícil para nos colocarmos, com inteira sinceridade, na atitude mental desses nativos. Apesar de toda nossa boa vontade, não conseguimos considerar os mitos como

realmente “verdadeiros”. Que eles cumprem funções essenciais na vida social dos nativos; que as festas, as cerimônias, as imagens plásticas com as quais de toma tanto cuidado, expressam uma realidade sagrada, das quais elas são veículos; isto conseguimos compreender. Mas, conseguiremos um dia nos impedir de colocar os mitos, mesmo os primitivos, no grupo das lendas, dos contos, das fábulas, enfim, do folclore, onde a parte da fantasia e da invenção nos parece tão grande?

Portanto, se conseguíssemos nos livrar totalmente do prejulgamento que enraizou em nós a familiaridade com as literaturas clássicas, deveríamos imediatamente tomar a posição inversa. Deixaríamos de interpretar esses mitos à luz dos contos e do folclore. Pelo contrário, é o significado original desses contos e desse folclore que procuraríamos nos mitos e, particularmente, nos mitos primitivos. Eles nos dariam a chave de sua interpretação. No entanto (o que foi dito acima prova isto), os personagens e os acontecimentos desses mitos são considerados como reais, de uma realidade transcendente e imperiosa. Não temos a prova disto, por exemplo, ao estudar o sentido de *dema*, que o mundo místico não distingue __ de acordo com os Marind-Anims __ do sobrenatural e até o considera mais real do que a própria natureza? Temos que reconhecer assim, como um fato inegável, que os mitos são “verdadeiros” aos olhos de um primitivo e ficamos estranhos ao sentimento intenso que ele tem neste caso. O que é para ele uma experiência privilegiada permanece letra morta para nós (exceto para alguns artistas e poetas).

Outros aspectos dessa experiência nos são mais acessíveis. Talvez, com este atalho, conseguíssemos sentir melhor a realidade do mundo mítico. Por exemplo, existem poucas sociedades

primitivas onde não encontre, em número mais ou menos grande, indivíduos que se distinguem dos outros por seu poder de comunicação com os seres do mundo invisível. Curandeiros, xamãs, feiticeiros, mágicos, doutores, seja qualquer nome que se queira chamá-los, eles possuem faculdades que as pessoas comuns não possuem. Eles são, como se sabe, de diferentes personalidades e são capazes de fazer muito mal e também muito bem. Mas esta diversidade não é o que no ocupa neste momento. O que nos ocupa aqui é o privilégio que todos possuem, mais ou menos, de se colocar em relação imediata com as forças mundo sobrenatural. Sem voltar ao estudo da feitiçaria que tentei realizar em outro lugar[277], bastará lembrar o que existe na mente dos australianos e papuanos com relação aos seus curandeiros e os elementos provenientes de sua representação do mundo das forças invisíveis e sobrenaturais, ou seja, do mundo mítico.

No capítulo XVI da grande obra de Spencer e Gillen **The Native Tribes of Central Australia** está exposto com precisão como se formam os curandeiros entre os Aruntas. Há três tipos deles. Os primeiros devem sua iniciação aos *inuntarinia* (espíritos invisíveis em que cada um é o duplo de um ancestral que vivia nos tempos do Alcheringa). Eles passam por uma série de provas que têm por objetivo colocá-los em contato com o mundo das potências sobrenaturais e míticas e, assim, dar-lhes os poderes que precisam para exercer o que se pode chamar de sua profissão ou seu ministério. “Em muitas tribos australianas, o equivalente do curandeiro dos Aruntas é o indivíduo que tem o poder de estar em relação com os espíritos”, dizem os autores um pouco mais além. Eu não vou insistir nestes fatos bem conhecidos.

Os Marind-Anims, com relação aos seus curandeiros (*mesåv*),

possuem crenças análogas às crenças dos australianos. Por exemplo, no que diz respeito às relações desses curandeiros com os *Dema*. Se for preciso representá-los (nas festas e nas cerimônias),

> *são sobretudo os velhos **mesåv** que fornecem as indicações necessárias. Eles afirmam estar em relação como os próprios **Dema** e que podem vê-los. Eles explicam também aos atores como eles devem preparar seus ornamentos e suas máscaras. Desta forma, um velho **mesåv** __ que ajudava na decoração prodigiosamente complicada que exige a fantasia de um **Dema**-coqueiro e que dirigia os preparativos __ me contou que ele tinha recebido nele o próprio **Dema**-coqueiro, num dia em que, na floresta, ele tinha bebido a água de um coco. No momento em que, após ter aberto o coco, ele ia levar a água à boca, o **Dema** saltou para fora do coco e entrou em sua boca. Os nativos, naturalmente, dão fé a todas as narrativas deste tipo.*[278]

E, em outro lugar:

> *O **mesåv** possui a faculdade de contemplar os **Dema** (invisíveis para o resto das pessoas) e de entrar em relação com eles, seja porque ele os vê e conversa com eles, seja porque eles lhe aparecem em sonho, seja, enfim, porque o **mesåv** pode, à vontade, se fazer possuir por eles. Isto, no entanto, não está em poder de todos os **mesåv**. Para isto são necessários exercícios preparatórios especiais e adquirir a arte de se colocar em estado de transe... Desta maneira, os **mesåv** são intermediários diretos entre os **Dema** e os humanos. É preciso saber alguma coisa dos **Dema**, é aos **mesåv** que se recorre.*[279]

Mesmo que os Marinds não conheçam divindade, nem culto religioso de qualquer tipo, os *mesåv* preenchem, no entanto, para eles, funções quase sacerdotais, pois só eles sabem se relacionar com os seres do mundo invisível e ensinar aos atores o que precisam fazer nas festas e nas cerimônias, onde, fantasiados e mascarados, eles devem representar esses seres e assegurar, assim, sua presença efetiva. Se a crença nos poderes extraordinários desses *mesåv* não se confunde com a crença nos mitos, vemos pelo menos que elas são estreitamente solidárias. Uma não existe sem a outra. Sem dúvida que a atividade do *mesåv* se apresenta também sob outros aspectos. No entanto, de acordo com a expressão do Sr. Wirz, os *Dema* estão por toda parte e mesmo que eles não tenham produzido tudo e tudo "criado", quase que não existe hoje uma ação mágica que não deva sua eficácia a eles e onde, por consequência, o mito não esteja interessado.

Por outro lado, os *mesåv*, como os curandeiros, os feiticeiros, os doutores de tantas outras sociedades, em virtude, sem dúvida, das provas pelas quais passaram durante seu noviciado e por ocasião de sua iniciação, participam da natureza dos ancestrais, dos heróis civilizadores, dos *Dema*. Esses seres míticos possuíam, entre outros poderes, duas faculdades essenciais. Eles podiam, a qualquer instante, assumir a forma que eles quisessem e também produzir imediatamente, no meio ambiente, o efeito que eles quisessem, sem terem que se preocupar com as ligações causais dos fenômenos. Portanto, estes dois mesmos poderes jamais faltaram inteiramente aos curandeiros, feiticeiros e doutores e isto acontece tanto no resto do mundo quanto na Austrália e na Nova Guiné. Em toda parte se acredita que eles são capazes de aparecer, se eles julgam necessário, sob a forma de animais (crocodilos, leões, tubarões, pássaros etc.).

Por exemplo, para satisfazer sua própria paixão ou para executar uma missão vingativa que receberam. Assim, na Guiana, a onça *kanaima* não é realmente uma onça, mas um feiticeiro. Em várias regiões da África austral, o leão que ataca o homem não é um verdadeiro leão. Os fatos deste tipo são inumeráveis.

Os feiticeiros podem também, se quiserem, ficar invisíveis. Eles sabem, se preciso, se erguer pelos ares, subir até à lua, descer ao fundo do oceano, ir até o mundo dos mortos e voltar. Nada lhes é mais fácil do que matar um inimigo que mora longe e que não suspeita de nada, voltando contra ele suas baterias mágicas ou mesmo só com a força de sua vontade. Sem dúvida que nem todos gozam da totalidade destes poderes e nem todos os possuem no mesmo grau. Mas sempre se acredita que eles os possuem em maior ou menor grau, sem se saber exatamente até que ponto. Esta própria incerteza lhes aumenta a autoridade e o medo que eles inspiram. Em todo caso, eles sempre possuem, mesmo que seja um pouco, os dois poderes fundamentais que caracterizam os seres multiformes e poderosos do período mítico, os ancestrais, os heróis civilizadores, os *Dema*.

Por causa disto, as duas crenças próximas se ajudam mutuamente. Elas reforçam uma à outra. O australiano e o papuano veem os curandeiros, os feiticeiros de sua tribo, realizarem prodígios e ele não será tentado a ver os mitos como fabulosos, pois não há nada de incrível que ele não tenha testemunhado. E, inversamente, habituado a ouvir, desde a infância, as histórias que para nós são incríveis e em acreditar que elas são verdadeiras, ele jamais pensará em duvidar dos poderes que o curandeiro e o feiticeiro se atribuem, pois eles não são semelhantes aos heróis e *Dema*? As mentes se movem assim numa atmosfera de crenças relativas ao sobrenatural

que são quase incontestáveis. Isto não quer dizer que elas sejam todas modeladas em um tipo estritamente uniforme, que obedecem às mesmas tendências e sentem todas as mesmas necessidades. A diversidade natural dos temperamentos existe nessas sociedades como nas nossas. Deve nascer ali __ ao menos de tempos em tempos __ indivíduos dados à crítica, ao não-conformismo e até mesmo à incredulidade. Mas, em geral, essas tendências, se acontecem, são rapidamente reprimidas. Duvidar do que todos acreditam é, no mínimo, imprudente. Deixar de ver ou de dizer, é ainda mais perigoso.

Enquanto influências perturbadoras não acontecem, as gerações sucessivas se transmitem então, piamente, as crenças tradicionais concernentes, por um lado, ao mundo mítico e, por outro, aos poderes extraordinários dos curandeiros e dos feiticeiros. É mesmo uma única e mesma fé. Essas crenças possuem sua raiz comum na ideia que os primitivos fazem da natureza, do sobrenatural e de suas relações. Talvez seja o caso de ver aqui uma das razões de um fato frequentemente assinalado, mesmo sem estar em condições de explicá-lo completamente. É o lugar extraordinário que a crença na feitiçaria ocupa na maior parte dessas tribos (particularmente na Nova Guiné) e a extrema dificuldade que os brancos encontram quando tentam extirpá-la. Os nativos não são livres para abandonar e deixar subitamente de ter fé em seus mitos.

*
* *

Alguns dos mitos que estudamos relacionam uma particularidade, um acontecimento, uma instituição da época atual, a um "precedente" do período *alchera*, *ungud*, *bugari* etc. Para "explicar" isto (no sentido dado pela mentalidade primitiva), eles se

servem do que chamei de esquema de imitação-participação. Mas também, nós o encontramos empregado em um grande número de práticas mágicas, em particular, na magia dita simpática, que, na maior parte dos casos, poderíamos muito bem chamar de magia imitativa. Eis uma delas, a título de exemplo, observada no centro de Queensland, na Austrália. Trata-se de fazer parar a seca. Não é o caso de simplesmente procurar um especialista, um fazedor de chuvas profissional. Um grande número de nativos toma parte ativa na operação.

> *No rio Georgina, em Roxburg Down, um pedaço de cristal de quartzo, a "pedra da chuva", que foi trazida de longe, de algum lugar nas montanhas, é esmagada e reduzida a pó com golpes de martelo. Escolhe-se uma árvore cujo tronco seja bem reto... e cujos ramos só comecem a uma grande altura. Galhos com um comprimento de uns sete metros são colocados ao redor do tronco formando uma tenda, um tipo de abrigo. Fora e em frente dessa tenda, limpa-se uma pequena extensão do terreno, cava-se uma parte e coloca-se água nessa cavidade. Os homens, previamente reunidos no interior da tenda, saem então. Eles dançam e cantam, fazendo a volta ao redor do tronco d'água artificial, gritando e imitando os movimentos de diversos pássaros e animais aquáticos, como patos, rãs etc. Enquanto isso, as mulheres ficam em um campo situado a uma distância de uns vinte a vinte e cinco metros. Em seguida, os homens se colocam em fila indiana, formando um tipo de cordão longo e, pouco a pouco, eles cercam as mulheres e jogam sobre elas o pó proveniente da pedra pulverizada. As mulheres levantam então sobre suas cabeças recipientes de madeira, escudos,*

*pedaços de casca de árvore e simulam se proteger de uma grossa pancada de chuva.*[280]

A operação consiste essencialmente em imitar o que acontece quando chove. Um buraco é enchido com água, rãs coaxam, patos e outros pássaros d'água agitam suas asas e gritam, as mulheres se protegem da chuva que as atinge da melhor forma que podem (o pó de cristal que os homens jogam sobre elas). Através desta "imitação" do que acontece habitualmente, a chuva é convidada, levada a cair. Ela cai quase certa e imediatamente[281]. Esta realização das circunstâncias que acompanham sempre a chuva deve, parece, agir sobre ela como se fosse uma sugestão, que sua natureza mágica torna irresistível.

Da mesma forma, em certos dias, os Nagas, do nordeste da fronteira da Índia, descem a trilha que vem de seu arrozal em passos lentos, com as costas curvadas, como se estivessem dobrados sob o fardo de sua colheita. Ao "imitarem" a dificuldade que terão se ela for boa, eles a convencem a sê-lo e conseguem que ela o seja. Lembremos os Papuas da ilha Kiwai, os Canaques da Nova Caledônia e tantos outros primitivos que enterram em suas plantações pedras mágicas, encarregadas de ensinar os inhames, a batata-doce e os carás a ficarem grandes como elas.

O "modelo" assim proposto deve exercer uma feliz influência sobre as "disposições" das plantas. Sabemos que não podemos dar a este termo um sentido nitidamente psicológico. Ele se refere mais a alguma coisa de semi-física, semi-moral, presente em todo ser ou objeto, qualquer que ele seja. No momento de se arriscar a uma empreitada qualquer, os primitivos julgam prudente conciliar as "disposições" de tudo o que esteja minimamente envolvido na ação: pessoas, animais, plantas, ferramentas, armas etc. Quando a estação

de caça começa, trata-se de tornar favoráveis as "disposições" da floresta. As práticas __ tão variadas __ em uso para obter a chuva manifestam quase sempre o desejo de conquistar sua boa vontade para vir e não se afastar para ir molhar a terra dos vizinhos. Afasta-se com muito cuidado tudo o que poderia assustá-la, irritá-la ou lhe sugerir que tome outro rumo. "No norte de Queensland, a chuva é uma pessoa e alguns indivíduos, homens ou mulheres, que usam o mesmo nome que ela, podem fazê-la vir"[282], diz ainda o Dr. Roth. Em Dobu, o vento é uma pessoa. Ao que estas afirmações correspondem na mente dos nativos? Podemos concebê-lo e, sobretudo, expressá-lo em nossas línguas?

A interpretação animista se oferece para isto. Ela foi aceita por muito tempo. Às vezes, os nativos são os primeiros a propô-la. Pelo menos é o que parece, na opinião de alguns observadores. Mas os termos dos nativos têm tão poucos equivalentes em nossos vocabulários que quase sempre é preciso desconfiar das afirmações atribuídas a eles. Para os australianos de Queensland, a chuva é uma pessoa e ela é também, como para nós, uma precipitação d'água. Como conciliar estas duas interpretações? É um problema insolúvel mas é um pseudoproblema. Eles só teriam que conciliá-los se em suas mentes, como nas nossas, eles estivessem inicialmente separados. Não é nada disso. Temos que reconhecer que, neste ponto, a diferença entre suas mentalidades e as nossas constitui um obstáculo quase insuperável.

Também os Marind-Anims possuem fazedores de chuva.

> *Em caso de grande seca e quando falta água, para atrair magicamente a tempestade e a chuva, o* ***Donjan-Anim*** *vai para a floresta sozinho, pois ninguém deve assistir a operação, sob pena de fazê-la fracassar. Lá, ele cava um*

*buraco profundo no chão, com uns cinquenta centímetros de circunferência e ali coloca algumas plantas que gostam de água: folhas de bananeira, talos de cará, ramos de cróton etc. Depois, ele despeja água ali e joga torrões de terra sobre ela, que a espalham. Desta forma, a chuva não se fará esperar por muito tempo. Em seguida, ele coloca fogo em um pedaço de gordura de porco ou então ele o expõe à chama, fazendo-a queimar e crepitar, imitando o trovão e o relâmpago.*[283]

Esses Papuas procedem ligeiramente diferentes do que os nativos de Queensland, mas sua operação, como a dos australianos, tem seu princípio e regra no esquema da "imitação".

Em outros lugares esse esquema se reduz a fórmulas mágicas onde a imitação está implicada, geralmente por alusão, ou seja, ao mesmo tempo solicitada e afirmada. Isso deve bastar realizá-la. Eis um exemplo, da Nova Mecklembourg, das fórmulas para fazer cessar a chuva:

*O caranguejo, ele anda para trás.*
*Chuva! Vá embora! O pepino-do-mar vai embora.*
*Chuva! Vá embora! O porco-espinho vai embora.*
*Chuva! Vá embora!*

Ou então,

*O tubarão morde.*
*Ele morde a chuva.*

Ou seja, "o tubarão deve dispersar as nuvens carregadas, como ele estraçalha as pessoas com seus dentes"[284].

Fórmulas para fazer crescer e desenvolver as plantas:

*O tubarão, ele rola.*

*Os carás, eles rolam.*

Ou seja, os carás devem ficar tão redondos que acabam rolando, como fazem os tubarões na água.

*O javali revolve a terra.*
*Os inhames a revolverão.*

Ou seja, os inhames devem se tornar tão grandes que revolverão a terra, como faz um javali. "Os inhames mais bonitos atingem um tamanho de 50 a 80 centímetros e então eles levantam o solo"[285].

Fórmulas para afastar uma doença:

*O papagaio voou.*
*O cuco voou.*
*A codorniz voou.*
*A doença voou.*

Enquanto pronuncia estas fórmulas, o curandeiro aplica suavemente passes sobre o doente. O número, os nomes dos pássaros, sua ordem na enumeração nem sempre são os mesmos; "ele os escolhe de acordo com sua vontade"[286].

O processo é reduzido aqui ao que é estritamente essencial. Ele pode, no entanto, produzir o efeito desejado, pois as palavras pronunciadas em voz alta ou cantadas são fortes, principalmente quando se trata de fórmulas mágicas e quando são recitadas por um curandeiro, que infunde nelas seu próprio poder. Assim, essas fórmulas agem precisamente como as operações dos fazedores de chuva. É uma mistura, rebelde à análise, de sugestão, de coerção e de imitação provocada.

Kock-Grünberg nos deixou uma longa descrição, precisa e detalhada, de práticas mágicas contra a doença, em uso pelos

Taulipangs (região do Alto Orenoco). É um caso verdadeiramente privilegiado onde a ligação íntima do mito com a prática mágica aparece em plena luz, graças ao esquema de imitação-participação.

Para esses primitivos, como para os primitivos em geral, as doenças não são naturais. Se elas foram provocadas por forças ou operações mágicas, elas só podem ser combatidas e vencidas por outras forças ou operações do mesmo gênero. O curandeiro, perto do doente, invoca então seus animais __ ou seja, aqueles que atuam como seus espíritos familiares __ para perto dele.

> *Esses animais... possuem uma relação definida com a doença. Por exemplo, para fazer desaparecer um abscesso __ que, pelo que acreditam os nativos, é provocado pela ingestão de caça grande (anta, cervo, javali) __ apela-se para diversas espécies de onça, pois as onças dão medo aos abscessos, na expressão dos nativos. De fato, todos comem esta caça e, no entanto, não sofrem de abscesso. Deve ser então porque elas possuam uma força mágica, elas conhecem uma fórmula que as protege da má influência desse envenenamento; diríamos, que as imuniza. Da mesma forma, contra a diarreia das crianças, invoca-se a lontra, porque ela come peixes grandes sem que isto faça mal aos seus filhotes. Contra os vermes do intestino, recorre-se a dois cães, porque os cães geralmente têm vermes, sem que isto os mate.*[287]

Eis agora onde o mito aparece. “Os animais que figuram nas fórmulas mágicas são, em sua maior parte, animais místicos que, em parte, desempenham também um papel nas conjurações dos curandeiros”[288].

Por outro lado, a “menina dos ancestrais”, o “menino dos ancestrais”, a “menina da savana”, o “menino da terra”, são, de

alguma maneira, os protótipos da espécie, os primeiros humanos, que experimentaram pela primeira vez em seus corpos as doenças humanas. A eles se opõem a "gente de hoje", as "crianças", que devem empregar a fórmula. (Lembremos dos mitos de To Kabinana e To Karvuvu, onde este é constantemente questionado por sua descendência, que deverá sofrer as consequências de sua inépcia e malfeitos).

Koch-Grünberg reproduz em seguida uma grande lista de fórmulas, cujo tamanho a impede de ser reproduzida aqui. Elas são todas compostas por um tipo bem uniforme. A fórmula começa regularmente com uma narrativa mítica. Ela contém, não menos regularmente, a seguinte frase, repetida um grande número de vezes:

> *As pessoas de hoje em dia, essas crianças* (ou seja, as crianças dos ancestrais, seus descendentes atuais)*, devem pronunciar a seguinte fórmula: por exemplo, se eles têm inimigos, para que eles nunca tenham coragem*[289]*...*
>
> A segunda, para curar abscesso.
>
> *Assim como eu sofro, da mesma forma as pessoas de hoje, essas crianças têm que sofrer do mesmo mal que eu. Quando eles sofrem com esse abscesso, eles têm que pronunciar a seguinte fórmula, para fazer desaparecer a dor: "Eu sou Wepémen!" (Onça preta, animal mítico).*[290]

A terceira é contra as pústulas (espinhas no rosto). O mito conta inicialmente a história de uma moça que repele todos seus pretendentes. Para se vingar, eles a desfiguram fazendo nascer espinhas em seu rosto.

> *As pessoas de hoje, as crianças têm que sofrer do mesmo mal que eu, quando os outros as deixam doentes... A menina*

*dos ancestrais teve que sofrer com essas espinhas que lhe colocaram Makunaima e os outros pretendentes repelidos. Eu amedronto essas espinhas para que ela jamais sofra com isto. Eu faço desaparecer a dor. As pessoas de hoje, as crianças, devem pronunciar estas palavras. Quando os outros as deixaram doentes, elas devem invocar nosso nome e falar: "Eu sou Melatikatalima!" (um tipo de pimenta, que tem sobre as pústulas do rosto o mesmo poder que a onça preta sobre os abscessos)...*

Bem semelhantes são as fórmulas seguintes. A quarta é contra a dor de barriga, também chamada de fórmula do cachorro, porque ela invoca um cachorro mítico. A quinta é contra a inflamação da garganta e a rouquidão. A sexta é contra a picada de arraia. A sétima é contra a picada de serpente.

*Então a menina diz: "Eu faço desaparecer a dor. Quando as pessoas de hoje são mordidas pela serpente, elas devem pronunciar meu nome. Quando elas sofrem com esta picada e pronunciam meu nome, então a dor desaparece.*

*Em seguida vem uma fórmula para a proteção das crianças recém-nascidas, outra para deixar o parto fácil etc.*[291]

Esta exposição sumária, que reproduz bem fielmente a atitude do pensamento dos nativos, que não tem a facilidade e a nitidez que nossos hábitos mentais exigem. Reconhecemos, no entanto, reunidos nestas fórmulas, os elementos que destacamos acima. Em primeiro lugar, para "explicar" um acontecimento das "pessoas de hoje", o mito apela para um "precedente" dos tempos de outrora. Se eles têm abscessos, vermes intestinais, pústulas no rosto, se são picados por

serpentes etc. é porque, no tempo dos ancestrais, a mesma coisa aconteceu a um rapaz mítico, a uma moça mítica, dos quais eles descendem. Em segundo lugar, a fórmula que vai ajudar o curandeiro expulsar o mal começa obrigatoriamente com a narração do mito relacionado a ele. Esta narração tem, por ela mesma, uma eficácia mágica. Entre os nativos Cuna, diz Nordenskiöld, quando não se recita o mito relativo a um remédio, ele não funciona. Por fim, se a fórmula vence a doença, é porque ela invoca o nome da potência que, na época original, venceu o mal: a onça mítica para o abscesso, o cão mítico para a dor de barriga etc. Da mesma forma que, naquela época, cada um deles venceu um certo mal, também hoje em dia, para escapar deste mesmo mal, quem está sofrendo com ele tem que pronunciar a fórmula e invocar bem alto seu nome. Imediatamente o mal e a dor desaparecem.

Esta terapêutica mística, onde o mito e a ação mágica se mostram tão estreitamente unidos e, podemos dizer, inseparáveis, acaba por estabelecer o que já era ressaltado pelos fatos semelhantes observados na Austrália e na Nova Guiné: a legitimidade e a eficácia de uma ação geralmente são atribuídas a um mito, pois é ele que mostra o "precedente", o "modelo" a ser imitado. Ela participa assim do mundo sobrenatural. A ela está assegurado, portanto, o sucesso.

***

## Capítulo VI

### A persistência do mundo mítico.

Índice

O estudo, em algumas tribos da Austrália e da Nova Guiné, de mitos que possuem uma importância capital para seu bem-estar e sua

própria existência, permitiu observar neles alguns traços comuns. Eles contêm, em geral, as aventuras e as façanhas de personagens meio-humanos e meio-animais (quase sempre ancestrais de grupos humanos e animais atualmente existentes). Eles contam as idas e vindas desses heróis através do país, cuja configuração __ ou pelo menos os acidentes mais marcantes __ são sua obra e onde geralmente eles acabam por se incorporar à terra, sob a forma de rochedos ou de árvore etc. Todos esses mitos são situados em um período original, antes do qual não existia nada. Ele plana, por assim dizer, acima e fora do tempo. Os seres e os objetos ali estavam em um estado de mobilidade e de "fluidez" perpétuas. Eles possuíam poderes mágicos que seus descendentes, com exceções, só conservaram pequenos fragmentos. As transformações mais extraordinárias lá eram realizadas em um piscar de olhos, sem a menor dificuldade. Nada era excluído de antemão como impossível.

Essa representação do mundo mítico __ ou, melhor dizendo, essa coleção de crenças, impressionantemente estável, que é acompanhada por um conjunto não menos constante de práticas e instituições (festas, danças, cerimônias, cultos secretos) __ pertence, propriamente, a esses "primitivos"? Ou isto é encontrado em outros lugares, em sociedades que não parecem ter tido, pelo que se saiba, contato com eles? Um exame, mesmo bem rápido, desta questão, jogará, talvez, um pouco mais de luz sobre a maneira como esses mitos se formam e se desenvolvem e contribuirá, em particular, para mostrar até que ponto eles são solidários com as instituições.

## I
## O mundo dos mitos das ilhas Andaman, do noroeste da América do Norte e do centro da América do Sul.

Índice

Nas ilhas Andaman,

*dentre os ancestrais que aparecem nas lendas, um pequeno número possui nomes que são empregados atualmente como nomes pessoais de homens e mulheres e que são, com efeito, homens e mulheres nas lendas. No entanto, a maior parte dos ancestrais usa nomes que são de espécies animais e, em cada caso, o ancestral é identificado com a espécie cujo nome ele usa.*[292]

Mais adiante, outra passagem é mais explícita.

*Nas lendas, muitos personagens usam nomes de animais, mas, ao mesmo tempo, fala-se como se eles fossem seres humanos. Inúmeras dessas lendas explicam como uma espécie animal se originou de um desses ancestrais que havia se tornado um animal e o antepassado dessa espécie. Por exemplo, na ilha Andaman do Norte, Kolo foi um desses ancestrais. Ele fabricou asas para ele, com folhas de palmeira e se tornou, assim, capaz de voar. Ele levava uma vida solitária no alto de uma árvore e tinha o costume de roubar as mulheres dos humanos. Por fim, ele se tornou a águia do mar e esta espécie ainda usa o nome de Kolo.*

*É necessário também, definir o mais exatamente possível, o sentido que essas histórias têm para os nativos. O herói da lenda não é simplesmente um homem com o nome e algumas características de um animal; ele não é também simplesmente o ancestral do animal cujo nome ele usa. Para entender como se deve o pensamento do andamane, é preciso dizer que ele olha a espécie inteira como se ela fosse um ser humano. Quando, nas lendas, ele fala da "águia do mar", ele*

*considera as características desta espécie como se fossem as de uma pessoa, ou então os atos ou as consequências dos atos de uma pessoa. Eu reconheço que esta descrição é vaga, mas o vago está no fenômeno mental que é descrito. Os andamanes, sobre este ponto, não pensam claramente e não analisam seus pensamentos.*[293]

Os nativos do centro e do noroeste da Austrália, os Papuas da Nova Guiné, também não analisam os seus. Nós ouvimos o Sr. Wirz fazer expressamente esta observação. Nós erraríamos, portanto, em querer dissociar os elementos fundidos nessa representação de ancestrais míticos que são, ao mesmo tempo, pessoas e animais. Ela não se presta a isto. Ao teimar em analisá-la, só faríamos distorcê-la. O que nos importa neste momento é que, nos mitos dos andamanes, ela aparece quase igual à representação que encontramos na Austrália e na Nova Guiné.

Se deixarmos essas ilhas do Oceano Índico e formos para a costa norte-americana do Pacífico, a mesma conclusão se impõe. As características essenciais dos mitos australianos e papuanos, estudados acima, são precisamente aquelas que o Sr. Franz Boas escolheu para definir os mitos de um grande número de tribos primitivas. Diz ele:

*Os Tsimshians distinguem nitidamente dois tipos de histórias: o mito e o conto. Este último tem um caráter totalmente histórico, mesmo que ele contenha elementos que, aos nossos olhos, são sobrenaturais. Mas acredita-se que os acontecimentos relatados pelo mito aconteceram na época em que os animais apareceram sob a forma de seres humanos.*

*A mesma distinção é feita por todas as outras tribos da costa norte do Pacífico: Kwakiutl, Chinook, Thompson etc.*

*Não se pode esquecer que, na mente do nativo, não é o caráter religioso, ritual ou explicativo de um conto que o torna um mito, mas é o fato de que ele remete a um período em que o mundo era diferente do ele é presentemente. Parece-me vantajoso adotar esta definição objetiva do mito, tal como os nativos a sentem, ao invés de uma das numerosas definições calcadas em um ponto de vista objetivo.*[294]

Portanto, os dois elementos geralmente constantes nos mitos sagrados da Austrália e da Nova Guiné __ a natureza mista dos ancestrais meio-humanos e meio-animais e o período extratemporal onde suas façanhas acontecem __ são encontrados bem semelhantes nos mitos dos nativos da costa norte do Pacífico. Eles possuem uma importância tal ali, que o Sr. Boas vê nisto o que pode melhor definilos. O Sr. Leonhard Adam diz, por sua vez, em um estudo sobre as tribos Wakashs (outros nativos da costa oeste da América do Norte):

*Antes que existissem as pessoas, pelo que se acredita, existiam os animais. Estes são representados como pessoas que simplesmente usavam roupas ou máscaras de animais e podiam aparecer sob a forma humana retirando essas peles ou máscaras.*[295]

Trata-se aqui, sem dúvida, de ancestrais meio-humanos e meio-animais, como aqueles dos mitos australianos e papuanos. Sabe-se que, para se tornar um animal, basta à pessoa dotada de poderes mágicos vestir uma pele e retirá-la para voltar a ser pessoa. Voltaremos a este ponto quando examinarmos as “transformações”.

Entre os nativos do rio Thompson,

*Antigamente, há muito tempo, a terra era bem diferente do que é no presente. Não havia árvores. Muitas espécies*

*arbustos e de plantas não existiam. Não havia também salmões e nem outros peixes... Os seres que viviam naquela época se chamavam* ***spètãlk****. Eram quase todos animais que, no entanto, tinham a forma humana. Eram mágicos poderosos e seus filhos, em poucos meses, ficavam adultos.*[296]

Não muito longe de lá, nas tribos Salisha e Sahaptin, o mesmo autor recolheu mitos do mesmo tipo. Eis, por exemplo, o mito da terra e do que ela gerou:

*A terra era antigamente um ser humano e hoje em dia ela ainda está viva, mas ela foi transformada e não podemos vê-la como vemos uma pessoa. No entanto, ela tem pernas, braços, uma cabeça, um coração, carnes, ossos e sangue. O chão é sua carne, as árvores e as plantas são seus cabelos, os rochedos são seus ossos e o vento é sua respiração...* ***Old one*** *(o Velho), o herói transformador, após tê-la transformado, pegou um pouco de sua carne e fez bolotas com ela, como fazem as pessoas com a lama ou o barro. Com essas bolotas, por transformação, ele criou os seres desse mundo de antigamente. Eles eram pessoas e, no entanto, eram, ao mesmo tempo, animais.*

*Esses seres apresentavam algumas das características que possuem os animais de hoje em dia e, em certos aspectos, agiam como animais. Alguns deles tinham a sua aparência, enquanto outros eram mais parecidos com humanos. Todos tinham grandes poderes e eram mais astutos do que são hoje em dia os animais e as pessoas... Naquela época, já existiam pessoas e animais como hoje, mas em pequeno número.*[297]

No entanto, geralmente, os habitantes atuais do território só

aparecem mais tarde. Assim, entre os Nez-Percés, “antigamente, antes que houvesse pessoas no mundo, os animais e as árvores viviam nele, andavam e conversavam como seres humanos”[298].

Em outras regiões da América do Norte, os mitos deste tipo não eram menos difundidos. Na Nova Inglaterra, por exemplo, entre os Penobscots, que habitavam o atual estado do Maine, “existem narrativas propriamente míticas, onde os personagens mencionados se transformam em animais em qualquer ocasião. É como se essa natureza indiferenciada, ao mesmo tempo animal e humana, fosse a condição normal, no que se poderia chamar, com razão, de período mitológico”[299]. Portanto, bem perto da costa Atlântica, o mito se define precisamente pelas mesmas características que sobre a margem do Pacífico Norte, de acordo com o Sr. Boas. São também aquelas que reconhecemos como essenciais nos mitos australianos e papuanos.

Mais abaixo, no sudeste da América do Norte, Mooney fez um estudo aprofundado dos mitos da grande tribo dos Cherokees. Diz ele:

> *Podemos dividi-los, grosso modo, em mitos sagrados, histórias de animais, lendas locais e tradições históricas. À primeira classe pertencem as histórias da gênese, que tratam da criação do mundo, da natureza dos corpos celestes e das forças elementares, da origem da vida e da morte, do mundo dos espíritos e dos seres invisíveis, dos monstros antigos e dos heróis-deuses... Esses mitos sagrados não eram para todo mundo; eram só para aqueles que podiam entendê-los e que observavam as formas e os ritos adequados... A segunda classe compreende os mitos de animais, mais curtos, que perderam o caráter sagrado que possuíam antigamente. Eles*

*são recitados agora como explicações divertidas de certas particularidades animais. Os mitos sagrados possuem uma relação constante com as fórmulas empregadas nas preces e nas cerimônias, enquanto que é muito raro que um rito ou um costume seja baseado em um mito de animais. Além disso, os mitos sagrados, em geral, só são conhecidos pelos sacerdotes ou conjuradores de profissão, enquanto que os contos de animais, mais curtos, são mais ou menos familiares a quase todo mundo e são encontrados quase idênticos entre os Cherokees, os Creeks e outras tribos meridionais.*[300]

Como na Austrália e na Nova Guiné, os mitos explicam os acidentes geográficos mais marcantes da configuração da paisagem.

*Quase todos os rochedos mais marcantes, quase todas as curvas pronunciadas do rio, possuem uma lenda que os acompanha. Pode ser uma historiazinha que, em poucas palavras, fornece a explicação de uma particularidade natural, ou então um capítulo de um mito que tratou de uma montanha situada a uns cento e sessenta quilômetros de distância. Como acontece habitualmente quando um povo vive há muito tempo na mesma região, quase todos os mitos importantes são localizados, o que lhes imprime um caráter mais preciso.*[301]

Por fim, um último ponto de alta importância, que torna a semelhança entre esses mitos e aqueles que foram estudados acima ainda mais impressionante.

*Na mitologia Cherokee, bem como na mitologia das tribos nativas em geral, não há uma diferença essencial entre os humanos e os animais. No período primitivo, no período da*

*gênese, parece que não havia entre eles nenhuma diferença. Vemos ali todas as criaturas semelhantes uma às outras, vivendo e trabalhando juntas, em harmonia e se ajudando mutuamente, até o momento em que o ser humano, agressivo e sem respeito pelos direitos alheios, provocou a hostilidade geral. Insetos, pássaros, répteis, quadrúpedes, se uniram contra ele.*[302]

E, em outro lugar:

*Os animais dos mitos Cherokees, como os heróis-deuses da tradição, eram de um tipo maior e mais perfeitos do que seus representantes atuais. Eles tinham seus chefes, seus conselhos, suas casas comuns e lidavam com a espécie humana em um pé de completa igualdade e até mesmo falavam sua língua. Esses animais subiram ao céu, onde ainda vivem... Aqueles que conhecemos, de pequena estatura e fracos de inteligência, vieram mais tarde ao mundo e não descendem dos animais míticos; eles são apenas pobres imitações deles... As árvores e as plantas eram também seres vivos que, naquela época, sabiam falar e tinham lugar no conselho, mas nos mitos eles não desempenham um papel importante.*[303]

Há uma distância, como se sabe, entre a civilização dos australianos e papuanos e a dos Cherokees e esta diferença se reflete, necessariamente, nos mitos. Isto torna mais do que interessante reconhecer, sem dúvida possível, no mundo mítico desses nativos, alguns dos traços essenciais mais constantes nos mitos dos australianos e dos papuanos da Nova Guiné.

Nas Américas Central e Meridional, os mitos sagrados __

como vimos acima através das citações tiradas de Ehrenreich __ apresentam as mesmas características que os precedentes, sobretudo no que diz respeito aos ancestrais e heróis meio-humanos e meio-animais. Alguns fatos bastarão, sem dúvida, aqui, a título de exemplos. Entre os Uitotos, escreve o Sr. Preuss:

> *frequentemente não se sabe nessas tribos se os nomes de plantas ou animais representam tribos humanas ou não, pois não há nada que distinga os animais e as plantas dos humanos e geralmente eles são chamados pelos nomes dos ancestrais. É somente quando, num dado momento, sua maneira de agir mostra que eles pertencem a um dado reino (diferente da espécie humana) que ficamos sabendo sobre sua origem.*[304]

Não se poderia dizer mais expressamente que esses ancestrais são "indiferenciados", de acordo com a expressão do Sr. Speck, citada há pouco, ou seja, que, como nos mitos australianos e papuanos, eles são ao mesmo tempo animais e humanos.

Da mesma forma, entre os Bakairis, diz Von Den Steinen:

> *Eu posso afirmar, da forma mais categórica, que meu informante estava completamente convencido de que o mau ancestral da lenda era uma onça, mesmo que ele atirasse com o arco e que não era apenas um humano usando o nome deste animal... Jamais isso foi simplesmente o emprego simbólico da palavra... Não há diferença essencial entre o humano e o animal e, por consequência, não há dificuldade em admitir que um ancestral era, ao mesmo tempo, uma onça e um ser com a forma humana e que atirava com o arco.*[305]

Koch-Grünberg recolheu, na região do Alto Orenoco, observações semelhantes.

*Ao longo da narrativa, a concepção de humano e de animal se entrecruzam sem parar. O contador, de alguma forma, sai do seu papel. Ele assegurou que as vespas, os cervos etc., que ele mencionava, eram humanos, mesmo com o mito tratando-os como animais... O ancestral da tribo, Hömanikikö representa nessas lendas o povo Kobéua inteiro. Ele aparece como o grande mágico. Ele se transforma, sem esforço, em animal e novamente em humano.*[306]

Ocasionalmente, Koch-Grünberg insiste no papel considerável que os animais possuem nesses mitos.

*O papel importante que os animais desempenham na vida do nativo ali é evidenciado. Os animais são considerados como os primeiros a terem possuído ou por terem descoberto os bens da civilização: o fogo, as plantas cultivadas, as ferramentas etc. Foi do cão que os humanos receberam a rede de dormir e as sementes de algodão.*[307]

Von Den Steinen relata a mesma coisa:

*Foi o cervo que descobriu o meio de livrar a mandioca de seu veneno (entre os Bakairis). Antônio estava firmemente convencido de que o cervo tinha descoberto a maneira de tratar a mandioca e tinha ensinado Keri (o herói solar). Foi de Keri que as mulheres Bakairis aprenderam isto.*[308]

Não é, sem dúvida, temerário supor, que esse cão e esse cervo míticos eram seres ao mesmo tempo animais e humanos, aos quais, precisamente, em tantas sociedades primitivas, atribui-se um papel civilizador e, em particular, as invenções e as descobertas.

## II
## ... dos Esquimós, dos Bosquímanos, dos Bantos.

"Nossos antepassados acreditavam que se pode ser tanto animal como humano"[309], diz Aua, xamã esquimó cuja grande inteligência era muito apreciada por Rasmussen. De fato, essa crença, seja implícita, seja formulada em termos expressos, aparece em inúmeros mitos e contos esquimós. Por exemplo, entre os Netsiliks, um mito diz o seguinte:

> *Na época mais antiga de todas, não havia luz sobre a terra. Tudo estava nas trevas. Não se podia ver as terras e não se podia ver os animais. No entanto, humanos e animais viviam sobre a terra, mas não havia diferença entre eles. Eles viviam em comum. Uma pessoa podia se tornar um animal e um animal se tornar uma pessoa. Havia lobos, ursos e raposas, mas, como todos se transformavam em pessoas, todos eram iguais. Seus costumes podiam ser diferentes, mas eles falavam a mesma língua, viviam em casas semelhantes e caçavam da mesma maneira.*[310]

Reconhecemos aqui, sem dificuldade, os seres meio-humanos e meio-animais dos mitos australianos e papuanos. Eis agora a "fluidez" do mundo e a extraordinária facilidade das transformações.

> *Em todas as velhas lendas, o maravilhoso, o incrível, o sobrenatural desempenha um papel importante extremo. De fato, ele é o pivô da intriga e da ação. Na época mencionada por eles, grandes prodígios aconteciam constantemente entre os humanos. Tudo relacionado com a magia e, em particular, com seus amuletos, tinha muito mais poder do que hoje em dia. Agora, os humanos são apenas humanos. Eles não são mais os senhores de seus destinos como naquele período, em*

*que seus amuletos, com um simples desejo, podiam transformá-los no que quisessem: em animal marinho, em urso polar, em pardal, em arminho, em mosca e, até mesmo em conchas, pedra e em pedaço de madeira.*[311]

Entre os Esquimós das renas,

*nos tempos antigos, as coisas diferiam grandemente de hoje em dia. Tudo tinha uma alma, tudo estava vivo. Quando se comia um caribu, a carne soltava dos ossos. Era preciso somente tomar cuidado para não esmagar ou quebrar um deles.* (Encontraremos mais adiante esta crença no folclore dos nativos da América do Norte). *Naquela época não havia trenós. As casas eram vivas e podiam se deslocar com tudo o que havia dentro, inclusive as pessoas... As pás de neve podiam ir de lugar para outro sem que se precisasse levá-las. É por isso que, mesmo hoje em dia, nos lugares solitários, jamais ousamos enterrar uma pá na neve. Temos medo que ela se torne viva e fuja sozinha.*[312]

Da mesma forma, bem longe de lá, entre os Esquimós do Estreito de Bering,

*acredita-se que, nos tempos antigos, todos os animais tinham o poder de se transformar à vontade. Quando eles desejavam tomar a forma humana, eles só tinham que jogar para trás seu focinho ou seu bico e imediatamente eles assumiam a forma humana. O focinho do animal ficava então como um capuz no alto da cabeça (ou então a pessoa podia tirá-lo totalmente) e, para voltar a ser um animal, ele só tinha que dobrá-lo.*

*Esta crença é bem clara nos mitos do corvo, onde os*

*personagens mudam de forma assim constantemente. Ela está também na base das danças com máscaras desses Esquimós. Um grande número dessas máscaras são meio-humanas e meio-animais. Outras são de janelas que, ao se abrirem, deixam ver um ser com uma forma diferente.*[313]

Na Sibéria, entre os Samoyèdes, que só tiveram pouco contato com os russos, foram encontradas recentemente crenças características, cujo parentesco com as precedentes não parece deixar dúvidas.

*Eu recolhi numerosas narrativas referentes aos heróis dos tempos míticos... O lago, de uma magnífica beleza... foi formado pela pegada do grande Altep Khan, que esteve por ali durante um combate. Eles acreditam que os montes, as colinas, são provenientes dos corpos dos herói que ali tombaram... Enfim, tudo tem sua história. As lendas e os cantos tornaram toda a natureza viva para eles.*[314]

A crença nos ancestrais-animais também não está ausente.

*No Ket, não há imagens de ancestrais. O espírito é reverenciado como tal e, ao mesmo tempo, como a espécie animal ao qual ele pertence. O que há de memorável aqui é precisamente que sempre se acredita que ele é um animal, mesmo que ele possua as faculdades de uma pessoa. No alto Ket, esse animal é um urso e, por esta razão, a tribo leva o nome de urso, pois ela deve sua origem a um animal desta espécie.*[315]

Para não prolongar além da medida esta revisão necessariamente sumária, nós só mencionaremos mais uma das crenças deste gênero, tão difundidas nas sociedades inferiores da

África __ entre os Bosquímanos, por exemplo __ que muitas vezes já se quis relacioná-las com os nativos da Austrália, apesar da diferença de seu físico e de suas instituições.

> *A figura mais importante da mitologia dos Bosquímanos de Cap é o louva-deus, ao redor do qual se formou todo um ciclo de mitos. Além de seu nome pessoal, esse personagem possui vários outros e o mesmo acontece com sua fêmea, cujo nome habitual é "coelho das rochas" (Hyrax Capensis). Eles possuem três filhos, sem contar uma filha adotiva (o porco-espinho), também casada e que tem dois filhos. Todos esses personagens __ o louva-deus, seus filhos e seus filhotes __ no dizer dos Bosquímanos, foram outrora homens e mulheres. Eles pertenceram à raça primitiva que precedeu os Bosquímanos e agora são animais.*[316]

Esses mesmos Bosquímanos

> *reconhecem na chuva ou na água um personagem sobrenatural, objeto de diversas crenças e práticas. Frequentemente são representadas como um animal. Sob a forma de um touro, ele rouba uma menina. Sob a forma de um cervo, ele foi morto por um homem da raça primitiva e as consequências desta morte foram desastrosas. Ele é figurado também como um animal que vive em uma poça d'água... O vento é representado como tendo sido antes um homem, que agora tem a forma de um pássaro.*[317]

Por fim, entre os Bantos, cujas instituições, bem diversas, são, em geral, mais avançadas do que as dos Bosquímanos, descobrimos sem dificuldades crenças míticas do mesmo gênero que as precedentes. Só para citar um exemplo, os Ba-Ilas, da Rodésia do

Norte, também falam em um "período antigo, em que as coisas ainda eram fluidas, antes que as pessoas e os animais tivessem tomado suas formas definitivas"[318].

*
* *

Em presença desses fatos, cujo número seria fácil multiplicar, podemos considerar como respondida a questão colocada no começo deste capítulo. A representação do mundo mítico, tão nitidamente caracterizada nas tribos australianas e papuanas estudadas acima, não lhes pertence propriamente e nem exclusivamente. Pelo contrário, em um grande número de sociedades mais ou menos "primitivas" dos dois hemisférios, encontra-se, senão a totalidades de seus elementos essenciais, pelo menos os mais importantes deles: a crença em um período extratemporal ou, se podemos dizer, pré-temporal, em que o mundo era diferente do atual; a existência nesse período de heróis civilizadores, que eram, ao mesmo tempo, pessoas e animais, inventores, fundadores de instituições, "criadores" de seres e objetos, ancestrais dos grupos humanos e das espécies vivas atuais; a "fluidez", que tornava possível, naquele período, todo tipo de transformações, pois nunca se encontrava, nas leis da natureza ou na rigidez das formas específicas, um obstáculo intransponível e nem uma impossibilidade física.

Devemos, portanto, admitir que essa representação do mundo mítico (com os elementos emocionais, as práticas e as cerimônias que ela comporta) é encontrada sempre quase igual nas sociedades primitivas, qualquer que seja a diversidade de suas instituições e do meio onde elas vivem? Isto seria ultrapassar o que os fatos demonstram. Eles nos mostram mais a necessidade de levar em conta, para cada sociedade, (ou cada grupo de sociedades), as

condições particulares onde ela evoluiu e, se possível, sua história. De acordo com a observação do Sr. Mauss[319], devemos reservar o termo "primitivo" para os australianos, os únicos onde sobrevivem hoje os traços do ser humano paleolítico e, com relação às outras sociedades, impropriamente ditas primitivas, distinguir aquelas que são neolíticas e as outras, de civilização mais avançada. Deste ponto de vista, compreende-se que em nenhuma outra parte (reserva feita às descobertas futuras), encontra-se o conjunto de crenças e de práticas tão características que são observadas na Austrália e na Nova Guiné. Mesmo onde as analogias são indubitáveis e marcantes, diferenças se impõem também à atenção.

Sem entrar em detalhes que nos levariam longe, nos limitaremos a assinalar em algumas palavras as mais marcantes dessas diferenças. Inicialmente, os mitos sagrados e secretos não possuem a mesma importância vital que entre as tribos australianas e papuanas que mencionamos. A reprodução periódica das espécies animais e vegetais e a permanência mesma dos grupos humanos, não dependem acima de tudo da celebração regular das cerimônias que permitem às pessoas devidamente iniciadas se comunicarem com os ancestrais míticos.

Depois, esses próprios ancestrais-animais tendem a mudar de aspecto, a assumirem uma personalidade com traços mais ou menos pronunciados, a ficarem, enfim, com o tempo, "divinizados". Esses personagens divinos não estão todos no mesmo nível, como os ancestrais-animais, por exemplo, na Austrália central, de acordo com as descrições de Spencer e Gillen e de Strehlow. Eles formam grupos e, às vezes, uma hierarquia, onde se subordinam uns aos outros. Ao mesmo tempo, as cerimônias se transformam. Elas acabam por ceder lugar a um verdadeiro culto, que implica funções

sacerdotais. Estas são, geralmente, preenchidas pelo chefe ou pelo rei, intermediários obrigatórios entre os membros vivos da sociedade e seus membros mortos e os únicos qualificados para se dirigirem às potências invisíveis e aos "deuses".

Por fim, os sacrifícios, desconhecidos nas tribos australianas e papuanas, aparecem e ocupam no culto um lugar geralmente muito importante.

Eu não direi então __ como fez Durkheim em sua célebre obra __ que as sociedades australianas nos apresentam as "formas elementares da vida religiosa", mas que o conjunto de crenças e práticas que tomou corpo em seus mitos e suas cerimônias constitui uma "pré-religião". O sentido deste neologismo, do qual me desculpo, está suficientemente definido pelo que foi exposto nos capítulos precedentes, com relação ao mundo mítico, os ancestrais-animais, as cerimônias, a experiência mística, a participação-imitação etc. Ele tem pelo menos a vantagem de ressaltar o ponto em que eu me afasto das visões diretoras do fundador do **Anée Sociologique**. Em seu pensamento, por mais diversas que sejam as formas que assume a religião __ seja das tribos australianas ou nas sociedades ocidentais ou no extremo-oriente ou em qualquer lugar__ ela é sempre semelhante, para não dizer idêntica em sua essência. O estudo dos fatos me levou a uma concepção um pouco diferente. Parece-me preferível não aplicar a todos os casos um conceito tão estritamente definido. Eu não darei, portanto, o nome de religião ao conjunto de crenças e cerimônias expressas pelos mitos, que foi descrito e analisado aqui. É somente quando certos elementos desse complexo se enfraquece e desaparece, quando novos elementos tomam seu lugar e se desenvolvem, que uma religião propriamente dita se forma e se estabelece.

Distinguir assim “pré-religião” e “religião” não tende, de forma alguma, a opô-las. Como poderíamos ignorar tudo o que elas têm de comum e que Durkheim tão bem esclareceu? Eu mesmo mostrei que as emoções sentidas pelos atores e os espectadores, ao longo das cerimônias, poderiam ser chamadas de “religiosas”. O próprio termo pré-religião, sem implicar em uma evolução necessária, indica que se trata de um estágio que poderá ser sucedido mais tarde por uma religião no sentido pleno da palavra. Mas, pareceu útil colocar o acento nas diferenças entre pré-religião e religião, ao invés de insistir, como se fez até o presente, nas semelhanças. Nós nos precavemos assim contra graves chances de errar. Arriscamos menos projetar, sobre fatos quase religiosos constatados nessas sociedades, as mais primitivas que nos é dado atualmente conhecer, características que só aparecem em sociedades mais avançadas.

## III
## Passagem da “pré-religião” às religiões propriamente ditas.

Índice

Aqui não é o lugar para estudar a mudança que faz o que eu chamo de pré-religião ser sucedida, de forma mais ou menos rápida, pela religião e os cultos propriamente ditos. Vamos reter somente que suas modalidades são complexas e variadas e que ela está longe de acontecer pela substituição de um estado total por outro. Geralmente, de fato, crenças e práticas em vias de desaparecer continuam a viver mescladas com outras mais recentes, que deveriam logicamente excluí-las. Ou então, já desaparecidas, às vezes há muito tempo, elas deixaram traços indefinidamente persistentes, cujo sentido acabou por não ser mais conhecido por ninguém.

Não é impressionante, por exemplo, que em todas as religiões do globo, as religiões já formadas tenham conhecido divindades de natureza mista, meio-antropomórficas, meio-zoomorfas, semelhantes aos "ancestrais míticos" estudados acima? Inúmeras tribos nativas da América do Norte possuem um ciclo de mitos que falam de um "Civilizador" que também é um *Trickster* (trapaceiro) e um *Transformer*. Esse herói "criador" e dotado de grandes poderes tem uma individualidade e, podemos dizer, uma personalidade bem mais definida do que os ancestrais-animais e os heróis míticos dos australianos e dos papuanos. Ele também é chamado de Coiote ou Corvo ou Águia ou Lebre ou Aranha etc. Não é simplesmente um nome que lhe é dado, ele é realmente, ao mesmo tempo, humano e animal. Ele participa das duas naturezas. Da mesma forma, no mundo antigo, vemos persistir, quase em toda parte, o culto aos deuses com forma parcialmente animal, tanto nas religiões da Índia e do Extremo Oriente quanto naquelas do mundo mediterrâneo, no Egito, na Ásia Menor, em Creta e até mesmo na Grécia, onde divindades com forma de animal são mantidas até a época clássica, em algumas regiões remotas e atrasadas, como a Arcádia. Isto também é encontrado nas mitologias céltica, germânica, escandinava, eslava etc. Enfim, o zoomorfismo, pelo menos parcialmente, dos seres divinos, parece ter sido por muito tempo quase universal.

As representações plásticas dos deuses demonstram abundantemente essa persistência. Em todas as partes do mundo, suas imagens __ pinturas, desenhos, esculturas, gravura __ traduziram, da maneira mais expressiva e reveladora, essa dualidade de natureza: corpo humano com cabeça de animal ou corpo de animal com rosto humano. Metade superior do corpo humano,

enquanto que os membros inferiores são de um animal ou vice-versa etc. Às vezes, em uma efígie bem humana, um único membro ou uma extremidade apenas lembrará o animal. Uma tradição tenaz perpetuou essas figuras compostas através dos séculos. Onde se manteve, com os mitos, a crença nos ancestrais meio-humanos e meio-animais, o sentido dessas imagens ficou claro. Na medida me que a pré-religião cedeu lugar a religiões e a cultos propriamente ditos, ele ficou pouco a pouco obscurecido. Por fim, essas figuras acabaram sendo apenas enigmas, bizarros ou ridículos aos olhos do senso comum.

Podemos dizer o mesmo das máscaras animais ou meio-humanas e meio-animais, às vezes tão extraordinárias, tão fantásticas, em uso em danças e cerimônias de tantas sociedades. Para os primeiros que as fabricaram e usaram, elas não tinham nada de estranho. Eles só faziam traduzir as formas de seres que os autores tinham na mente. Por exemplo, Von Den Steinen viu, entre os Bakairis, máscaras de dança em que

> *as duas mais belas eram chamadas de "imagens de piranhas". As bochechas eram pintadas de vermelho. As máscaras representavam a grande espécie de piranha (peixe temido dos rios desse país)... O mais belo ornamento dessas duas máscaras consiste em esplêndidas plumas de arara, fixadas no septo do nariz, que é bem alongado... Os nativos estão muito longes de se sentirem obrigados a dar ao animal representado sua fisionomia zoológica, já que eles perfuram seu septo nasal como eles fazem com eles mesmos e os ornam com plumas.*[320]

Sob o peixe eles veem o homem e, sob o homem, o peixe. A máscara realiza aos olhos de todos a unidade da dupla natureza que

caracteriza um ser do período mítico. Geralmente, muito tempo após ela ter deixado de ser sentida ou mesmo compreendida, sua imagem foi perpetuada.

## IV
## A persistência das crenças e práticas "pré-religiosas".

Índice

Igualmente, nas sociedades da Austrália e da Nova Guiné consideradas acima, uma participação íntima une os ancestrais-animais a certos lugares dos quais eles são inseparáveis. É ali que devem ser celebradas obrigatoriamente, no começo de uma determinada estação, as cerimônias de multiplicação ou de fecundidade. Esses "centros totêmicos locais" perdem sua importância ao mesmo tempo que os próprios ancestrais-animais. Mas, como eles, não desaparecem totalmente. Da mesma forma que em muitas divindades persiste, pelo menos em parte, a forma animal de um ancestral mítico, mesmo que se torne objeto de culto de uma tribo inteira ou um grupo de tribos, uma divindade continua, no entanto, local. Fato observado muito observado nas religiões do mundo mediterrâneo, como em outros lugares. Acontece de uma divindade ser local em vários lugares ao mesmo tempo, o que é um vestígio, talvez, da presença simultânea ou sucessiva de um ancestral mítico em vários centros onde as cerimônias aconteciam. Com o tempo, torna-se difícil saber se um lugar é sagrado por causa do altar ou templo que foi erguido para um ser divino ou se um altar ou templo foi construído lá porque uma antiga tradição mítica havia consagrado o lugar.

Ao mesmo tempo em que os centros locais ditos totêmicos tendem a desaparecer, como vimos, o mesmo acontece com o que se celebra ali. Há, no entanto, uma que geralmente sobrevive. É

verdade que ela não tem por objetivo obter a multiplicação e o crescimento de uma espécie vegetal ou animal. A cerimônia de iniciação, que sobrevive hoje em dia em um grande número de tribos mais ou menos primitiva, busca um fim ainda mais vital. Ela sozinha pode integrar ao grupo os rapazes que chegaram à puberdade, ou seja, assegurar seu "nascimento" social e transformá-los em homens capazes de transmitir, por sua vez, aos seus descendentes, os segredos sagrados, na falta dos quais a tribo não poderia continuar a viver. Daí a extraordinária tenacidade desta tradição. Daí o mistério que envolvem os símbolos e as provas que garantem a eficácia das cerimônias de iniciação, a tal ponto que, muito frequentemente, brancos em contato com os nativos são mantidos em uma ignorância quase completa do que se passa nela. "Essas práticas misteriosas penetram profundamente na organização política do conjunto do povo. É por isso que elas sempre são mantidas", diz um observador. Os missionários observaram isto, particularmente na África. Diante de uma resistência tão tenaz, muitos deles se perguntaram se, ao invés de tentar extirpá-las, não seria mais sábio deixá-las em paz e acomodá-las às exigências essenciais da moral cristã. Evitar-se-ia assim o risco de ferir mortalmente a própria vida do grupo social.

## V
## Transição essencial dos mitos para as lendas e os contos.

Índice

Com o tempo e na medida em que novas crenças religiosas se estabelecem, que novos cultos propriamente ditos se organizam, os mitos sagrados e secretos perdem sua importância vital para o grupo. Eles não são mais escondidos de forma ciumenta dos não iniciados, das mulheres e das crianças. Pouco a pouco conhecidos de todos, eles tendem a se aproximar cada vez mais das lendas e dos contos,

patrimônio comum dos membros da tribo. Ao mesmo tempo se enfraquecem progressivamente __ até o desaparecimento __ os sentimentos de respeito quase religioso que esses mitos inspiravam, a atmosfera emocional que os envolvia, o cuidado que tinha com ele aqueles que eram seus depositários. De sagrados, eles se tornam profanos. No entanto, seu conteúdo permanece quase o mesmo: aventuras e façanhas de ancestrais-animais e heróis civilizadores, transformações instantâneas e frequentes, seres dotados de poderes extraordinários, "fluidez" geral de tudo o que existe etc. Portanto, essa representação do mundo que caracteriza os mitos, é encontrada também subjacente às lendas e aos contos. A mente dos nativos passa então de uns para os outros sem ter minimamente o mundo de sentimentos que ele mudou de plano. Uma mesma história recolhida pelo Sr. Wirz entre os Marind-Anims e pelo Sr. Landtman entre os Papuas de Kiwai, vizinhos muito próximos uns dos outros, é chamada de mito pelo primeiro e conto popular pelo segundo.

Que o mito, ao se tornar profano, tome tão facilmente lugar entre as lendas e as simples história, é explicado pela orientação própria da mentalidade primitiva e por sua maneira de representar as relações do mundo mítico com o nosso. Sem dúvida que, para ela, o mundo mítico é uma "sobrenatureza". Mas nenhum hiato, nenhuma barreira se interpõe entre ele e o mundo atual. Sobrenatureza e natureza não se opõem uma à outra, como duas realidades distintas ou antagonistas. Os seres do mundo mítico diferem muito, é verdade, dos seres correspondentes no nosso; eles possuem numerosos poderes mágicos que estes não possuem e gozam no mais alto grau de faculdades que os seres de hoje em dia só possuem fracos vestígios. No entanto, a diferença é só de quantidade. Os seres da natureza atual são em pequeno, no diminutivo e os da

sobrenatureza são em grande, em superlativo. Lembremos da ideia que a mentalidade primitiva tem do crescimento dos seres vivos; pessoas, animais e plantas. Quando se trata de seres sobrenaturais, míticos, esse crescimento é maravilhosamente rápido. Um coqueiro brota em uma noite. No dia seguinte de manhã, seus cocos já estão maduros. Uma criança, mal nasce e já anda, come e fala; em algumas horas já é adulto, age como herói etc. Essa rapidez extraordinária é explicada pela força mágica particularmente intensa que anima esses prodígios. Mas, comumente, se os coqueiros crescem, se as crianças crescem, não é pelo efeito de leis naturais, que os primitivos não fazem a menor ideia; isto acontece, segundo eles, pela ação de uma força do mesmo gênero, embora muito menos poderosa, que no caso dos prodígios[321]. Da mesma forma, se a "fluidez" do mundo mítico é incomparavelmente maior do que a do mundo atual, as duas são, no entanto, de mesma ordem. As transformações que ainda hoje acontecem devem ser compreendidas de acordo com aquelas que aconteciam no mundo mítico.

Então, vemos porque as intervenções tão frequentes das forças sobrenaturais no curso ordinário das coisas, longe de perturbar a mentalidade primitiva, lhes parecem ser óbvias. Elas não violentam a natureza, elas não comprometem sua ordem. Elas apenas explicam os seres e acontecimentos que precisam ser explicados, ou seja, daqueles que são extraordinários ou estranhos. E, ao mesmo tempo, compreendemos como essas mentes estão sempre prontas para apreciar um mito.

***

## Capítulo VII

## O mundo mítico e o folclore.

A representação do mundo mítico, tal como constatamos em certas tribos do centro e do noroeste da Austrália e da Nova Guiné holandesa, não é exclusividade delas. Ela não parece ser estreitamente solidária com suas instituições. Nós a encontramos __ se não for a totalidade, pelo menos seus elementos essenciais __ em crenças e práticas de sociedades bem diferentes daquelas e também diferentes entre elas. Ela teria assim __ apesar da diversidade dessas sociedades __ um caráter de generalidade e, poderíamos dizer, de universalidade. Para completar, daremos uma prova disto, já que nos resta mostrar que essa mesma representação do mundo mítico está igualmente implicada no folclore dessas diversas sociedades, que compreende, com os mitos profanos ou que ficaram profanos, as lendas e os contos. Não seria o caso de percorrer aqui este imenso domínio, mesmo porque, isto não é indispensável para nosso objetivo. Um pequeno número de fatos significativos poderá, sem dúvida, representar os outros e fornecer a demonstração procurada.

Comecemos, como é natural, pelo exame do folclore das sociedades mais “primitivas”. Sabemos que, dos mitos sagrados aos profanos, a transição é insensível quanto ao seu conteúdo. Sem dúvida que estes não expõem preferencialmente um tipo de gênese, que relata as façanhas e as peregrinações dos ancestrais semi-humanos e semianimais, dos quais se originaram as espécies e os clãs, que são os fundadores das instituições, inventores das técnicas, civilizadores etc. Mas neles o mundo permanece “fluido” e não há uma transformação tão maravilhosa que não aconteça ainda em um piscar de olhos. Constantemente, este ou aquele personagem passa da forma humana para a forma animal, ou vice-versa, sem que a narrativa nem mesmo avise disto. Os mitos e contos que possuem

assim, como teatro, o mundo da “fluidez”, são inumeráveis. Eis alguns deles, a título de exemplos, retirados do folclore dos Marind-Anims e de Kiwai.

## I
## O folclore dos Marind-Anims.

Índice

Um herói, Teìmbrè, ao entrar em sua cabana, vê uma serpente ao redor de seu arco e não consegue afastá-la. Ele vai embora e a serpente se transforma em uma bela moça. Ela arruma a cabana e faz a comida. O homem retorna e diz: “Quem fez isso? Só pode ser meu cão.”. A serpente havia voltado a se enroscar no arco. Teìmbrè sai novamente e leva com ele seu cão. Quando ele retorna subitamente, ele surpreende a moça e a faz sua mulher. A serpente desapareceu[322].

Os seres capazes de assumir à vontade esta ou aquela forma são *Dema*, ou seja, dotados de poderes mágicos e próprios do período mítico. Frequentemente o mito diz isto expressamente.

> *O **ndik** (**ndik dema**) (um tipo de herói) e a águia do mar (águia **dema**) eram amigos de longa data. Eles ficavam juntos em Darir, no pântano, onde todo dia procuravam peixes. Mas as pessoas da aldeia não sabiam que eles eram **Dema**, pois eles só se transformavam em pássaros quando estavam sozinhos e afastados da aldeia, para pescar no pântano...*
>
> *O filho da águia do mar descobre que seu pai é um **Dema** que se transforma em pássaro e avisa sua mãe. A águia percebe isto e antes que a mulher espalhe seu segredo ela faz seu amigo matá-la.[323]*

> *Uma moça vê um canguru perto de uma fonte e tenta capturá-lo... No dia seguinte, quando ela vem pegar água, um*

*rapaz usando belos ornamentos a esperava. Era o canguru **dema**. "Você não quer vir comigo?"... No dia seguinte, ele a leva com ele. A desaparecida é procurada por toda parte. Então, Sama-nimb sai da floresta e ela diz à sua mãe que Jano não é um homem de verdade, mas um **Dema**, que pode se transformar em canguru.*[324]

Quando o *Dema* capaz de mudar assim de forma abusa deste poder (como geralmente acontece nesses mitos), suas vítimas se vingam.

*Nazr captura vivo um porquinho (que havia nascido humano), com a intenção de criá-lo e ele o dá para que suas **Nakari** (filhas), Sangam e Samaz. Esse porco, no entanto, também era um **Dema**... Uma hora ele era um rapaz, outra hora ele era um porco. Durante o dia, era um porco que não tinha nada de extraordinário. De noite, perto de Samaz e de Sangam, ele se transformava em rapaz e abusava dessas moças. Ninguém havia percebido esse arranjo até o dia em que sua mãe encontrou na cabana um tipo de perneira que só podia pertencer a um homem. Ela descobre que o homem é um **Dema** e revela o que viu. Decidem matá-lo e Nazr dá seu consentimento para isto.*[325]

Esses *Dema*, meio-humanos e meio-animais, temem então que sua dupla natureza seja conhecida. Vimos há pouco que um deles mata sua mulher, com medo que ela o desmascare.

*O crocodilo (**dema**) e a águia (**dema**) eram irmãos. Eles moravam na embocadura do Bian, na margem esquerda, perto da ilha Walinau. O crocodilo vivia na praia e a águia em uma grande árvore, na beira do mar. Um dia, os irmãos percebem*

*duas moças que vinham pela praia. O rapaz-águia (ele havia rapidamente se transformado em humano) gritou para elas: "Para onde querem ir?" "Queremos ir até Walinau, onde há uma festa, mas não encontramos uma canoa para atravessar". "Não se preocupem. Vamos levá-las até o outro lado do rio", replicaram em uma só voz o crocodilo-rapaz e a águia-rapaz. Então, uma das moças sentou nas costas do crocodilo-rapaz e a outra, nas costas da águia-rapaz. No mesmo instante, eles retomaram suas formas animais. Rapidamente, o crocodilo caiu no mar com sua presa e a águia voou com a sua até seu ninho na árvore... ele vive com ela ali, mas a moça acaba por escapar.*[326]

As moças conversavam com dois rapazes e, subitamente, elas estão em poder de um crocodilo e de uma águia. A transformação foi instantânea. Como se opera uma mudança tão prodigiosa? O Papua não se faz esta pergunta. Tudo se explica suficientemente pelo poder dos *Dema*; o que mais há para saber? A questão de saber se uma transformação deste tipo é possível não passa pela sua cabeça. Um escolástico diria que ele sempre conclui isto sem pensar; *ab actu ad posse*[327]. Isso acontece, portanto, é possível. Von Den Steinen insistiu com razão sobre este hábito mental dos primitivos. Por exemplo, os Bakairis dizem que os Trumais, seus vizinhos, moram no fundo do rio. "Mas isto não é possível! Os Trumais não são peixes, são pessoas. Eles não podem viver na água". Este argumento não faz nenhum efeito nos Bakairis. Sua convicção não é abalada nem um pouco. Aos seus olhos, uma coisa é certa: os Trumais, de fato, moram no fundo do rio. É lá que eles dormem, de noite. Saber como pessoas podem viver na água, não é o caso. Além disso, que os Trumais sejam, ao mesmo tempo, humanos e animais aquáticos, não

é mais difícil de admitir quanto tantas outras dualidades de natureza mencionadas pelos mitos, sem que ninguém duvide delas.

A fluidez do período mítico é encontrada, portanto, inteiramente no mundo do folclore e até mesmo na experiência positiva, assim que um ser suficientemente poderoso, um *Dema*, faz sentir sua ação. Desta forma, em um mito dos Marind-Anims, "uma cadela (*dema*) dá à luz um menino"[328]. Os nativos reconhecerão que o fato não é comum, mas não concluirão disto que ele é impossível, já que, como em todo mito, ele pode muito bem acontecer como exceção. "De tempos em tempos, corre o boato entre os nativos de que uma criança foi gerada por um cão ou nasceu de uma cadela. Em todo caso, eles estão convencidos de que isto pode acontecer"[329], diz o Sr. Wirz.

Não será surpresa, portanto, que seu folclore forneça transformações ainda mais fabulosas que as precedentes. Eles não as julgam assim. Sendo seu mundo realmente "fluido", nele a forma exterior dos seres não passa de um "acidente", na expressão já citada do Sr. Thurn. Eis dois exemplos característicos:

> *Assim que o mar arrancou o poste, ele foi levado pelas ondas. Imediatamente, sem que ninguém percebesse, nasceram quatro patas nele. Uma de suas extremidades se transformou em cabeça, a outra, em cauda. O pedaço de madeira se transformou em crocodilo e se pôs, lentamente, a se dirigir para os lados onde estavam as crianças se banhando, para levá-las. Ele conseguiu levar uma delas. Uma velha viu e avisou os homens, que correram com seus arcos. Mas eles não viram nada, a não ser um pedaço de madeira levado de um lado para o outro, na praia. "Esperem um instante! Esse pedaço de madeira vai se transformar imediatamente em um*

*crocodilo, se uma criança que se banha se aproximar dele", diz a velha. O que acontece, com efeito. Atira-se no animal e ele desaparece. É preciso ir procurá-lo sob a água. Um dos rapazes, o mais ousado, se arrisca e mergulha com uma corda. O crocodilo tinha, no fundo do mar, sua casa, enfeitada com as cabeças de suas vítimas. Não era um crocodilo comum, mas um Dema... Ele é morto e de seus ossos nasce um pé de sagu...*[330]

Podemos explicar a origem deste mito __ como fez o Sr. Wirz __ sob o ponto de vista psicológico, pela semelhança, com efeito, bem impressionante, de um crocodilo deitado perfeitamente imóvel na beira d'água, com um tronco de árvore. O mito diz simplesmente que ele é um *Dema*, que ele pode, portanto, mudar e remudar de forma à vontade e reviver quando é morto.

*Iagriwãr tinha se casado com uma Iwag (moça mítica). Um dia, eles estavam em sua plantação e ela o viu se transformar numa serpente e revolver a terra com sua cauda, para facilitar seu trabalho e levar menos tempo nele. A moça correu até a aldeia e diz para as pessoas: "O rapaz com quem eu me casei é um* ***Dema****! Ele pode se transformar em serpente!" Iagriwãr deixa a região, tem que atravessar um braço de mar e não tem uma canoa. "Fique calmo! Eu vou te arrumar uma", diz ele. Em seguida, ele se alonga, assume uma forma curvada e se transforma em uma canoa... Na noite seguinte, enquanto as pessoas celebram uma festa, cantam e dançam, Iagriwãr, novamente transformado em serpente, rasteja rumo à aldeia.*[331]

Em um mundo povoado com tais *Dema*, que transformação

poderia ser excluída, uma vez que não se precisa ficar se perguntando como elas se realizam?

Outros mitos, no entanto, fornecem alguns detalhes sobre este ponto e especificam os processos empregados para passar de uma forma à outra. Assim, em um mito Marind,

> *só ficaram na aldeia o pai e o tio do rapaz. Este, foi até a floresta e lá talhou, com um pedaço de madeira, grandes bicos com uma forma particular (como o bico dos tucanos) e preparou todo tipo de ornamento com plumas. Depois, levando tudo isto, retornou à aldeia, onde havia deixado seu pai e seu tio, dando a cada um um bico de tucano e um ornamento de plumas, que eles prenderam nos ombros como asas. Eles prenderam também o bico sobre seus narizes. "Venham! Vamos aprender a voar", diz o rapaz e ele os conduziu, na floresta, a um poleiro erguido acima do chão, que ele havia construído com pedaços de palmeira. Eles treparam no poleiro e tentaram descer voando dele. Primeiramente, de uma pequena altura. Depois, subindo cada vez mais alto e, por fim, conseguiram voar. Eles se tornaram, assim, verdadeiros tucanos. As mulheres retornaram de suas hortas, se deram conta do que havia acontecido e se transformaram também em pássaros.*[332]

## II
## Exemplos de contos da ilha Kiwai.

Índice

Este método para se transformar em pássaro, o Marind ainda acredita que esteja em uso em sua aldeia pelos feiticeiros (nos quais sobrevivem alguns dos poderes mágicos dos *Dema*).

*Um feiticeiro experiente conhece um feitiço para se transportar, sem ser visto, pelos ares, até um lugar afastado. Ele só goza, no entanto, desta faculdade, após ter comido a gordura de um pássaro que voa bem e precisa, além disto, ter jejuado por um certo tempo, para ficar mais leve. Ele vai então para um tipo de abrigo que constrói na floresta com folhas de palmeira e prende, em seu braço e antebraço, as longas plumas de uma garça. Por fim, ele põe fogo na pequena cabana, sem sair dela... a fumaça e as chamas devem erguê-lo no ar e, como um pássaro, ele voa para o lugar que ele deseja... A gordura que ele ingeriu tem por objetivo transferir ao corpo do feiticeiro a faculdade de voar que possui o pássaro.*[333]

Para atingir seu objetivo, o feiticeiro recorreu, portanto, a vários processos. Mas, como a plumagem de seus braços, eles devem sua eficácia, como no mito, ao poder mágico cujo privilégio ele possui.

Com os Papuas da ilha Kiwai, o Sr. Landtman recolheu uma rica coleção de contos populares. Esse folclore e, em particular, os contos de animais, lembram muito o dos Marind-Anims: a mesma "fluidez" dos seres e dos objetos, a mesma dualidade de seres que são, ao mesmo tempo, pessoas e animais, as mesmas transformações maravilhosas aceitas como verdadeiras sem dificuldade, os mesmo processos mágicos para realizá-las etc. Para ajudar a compreender o que elas são, aos olhos dos nativos, eu não posso fazer melhor do que resumir um desses contos característicos, lamentando ter que abreviar os detalhes.

Um certo rapaz, Iasa, tinha o corpo coberto com úlceras e ficava sempre em casa. Ninguém vivia lá, além dele e algumas

moças. Todo dia, um pequeno número delas ia fazer sagu e as outras iam à pesca ao caranguejo. Somente uma moça tinha pena do rapaz, pegava um pedaço de sagu e jogava para ele, de longe. As outras não davam nenhuma atenção a ele... Um dia, ele vai se banhar no mar e vê uma garça branca na praia. O pássaro vem, ele atira nele, quebra-lhe as duas patas e fica com ele... Ele o leva com ele, arranca suas longas plumas e as prende em suas costas. Ele fixa algumas delas em seus braços, fazendo assim, asas. Ele troca seus olhos pelos olhos pássaro e prende seu bico em si mesmo. Esfregando seu corpo, ele o cobre inteiro com plumas e usa também as patas do pássaro. Ele não era mais uma pessoa, ele havia se tornado um pássaro. Ele bate as asas, experimentando-as e diz: "Oh! Eu sou realmente um pombo branco (um pássaro)". (No interior, ele ainda é um homem, mas, na superfície, sua pele é a de um pássaro). Depois de algum tempo, ele retira sua pele de pássaro e a esconde. Ele reassume sua forma humana, com sua pele cheia de úlceras...

A única moça que se preocupa com ele percebe "em seu olho", que sua doença é falsa. Tudo continua como antes. Continuando só, o rapaz retira sua pele doente, a enrola e a coloca de lado, junto à sua cama. Ele pega a pele de pássaro onde ele a havia escondido, a coloca e voa até o lugar onde as moças pescam caranguejo. Ele segue aquela que é boa para ele. Ela observa o pássaro e compreende que é ele, o rapaz que ela cuida. Ela tenta capturá-lo. "Pesque seus caranguejos!", lhe dizem as outras. A moça abandona a perseguição. A garça levanta voo e volta para casa. Lá, o rapaz retira e esconde a pele de pássaro e retoma sua pele doente...

Essa manobra dura algum tempo. Um dia, enquanto as outras vão para a pesca, a moça fica para trás e se esconde em uns arbustos perto da casa. Ela queria descobrir o segredo do pássaro, pois,

olhando seus olhos, ela havia pensado: “Por detrás dessa pele, há um homem são. Eu acho que ele zomba de nós o tempo todo”.

O homem se levanta e olha à sua volta. “Ninguém aqui!” E a moça, espiando o interior da casa, o vê retirar sua pele doente. “Oh! Ele se desfaz de sua pele! É um homem são! Oh! Ele será meu marido! Nenhuma dessas mulheres imaginou isso! Eu descobri hoje!” Ela o vê colocar a pele de pássaro. “Oh! Ele coloca a pele de pombo! Oh! Ele voa!...”

Ela entra na casa e encontra a pele cheia de úlceras. Ela diz: “Eu vou queimá-la. Ele não deve recolocá-la para nos enganar”. E ela a joga no fogo. Ela coloca sua cama perto da cama do rapaz e se prepara para lutar com as outras mulheres, se for preciso.

O pássaro retorna à casa, onde ela o esperava. Sem suspeitar de nada, ele sobe a escada, retira sua pele e, segurando-a com as mãos, entra na casa em sua forma natural. A moça alcança suas mãos e retira rapidamente a roupa de plumas, dizendo: “Porque você se esconde sempre sob esta pele doente? Este lugar não vale nada, faltam homens. Você será meu homem”. Ele, sem dizer uma palavra, senta-se no chão, com a cabeça baixa. “Ela descobriu o que eu sou!” Ele olha ao redor. “Todas as minhas roupas (sua pele doente) estão queimadas. Minha pele de pássaro, ela pegou das minhas mãos!”

A moça enrola a pele de pássaro em uma pequena esteira e a esconde na saia vegetal que usa... As outras moças chegam e todas disputam o homem. A moça que o descobriu lhe devolve a pele de pássaro e ele a coloca etc.[334]

Assim, na ilha Kiwai, como entre os Marind-Anims, um personagem que quer voar fabrica asas para si, ou seja, guarnece seus braços e ombros com plumas. Ao fazer isto e graças ao seu poder mágico, ele vira um pássaro, para retomar em outro lugar sua

forma humana, se ele assim o quiser. Além disso, este conto joga alguma luz sobre o que esses Papuas entendem por "transformação". O rapaz mencionado na aventura, nela aparece sob três formas. Uma hora é um rapaz coberto de úlceras, indiferente pelas moças, exceto por aquela que se preocupa um pouco com ele. Outra hora, é um belo rapaz, perfeitamente são, com quem ela pensa em se casar e que as outras também disputam. Outra hora, por fim, é um pássaro coberto de plumas e provido de longas asas. Portanto, passar de uma dessas formas para outra consiste unicamente, para ele, em sair de uma pele (uma "vestimenta") para entrar em outra. A transformação do rapaz perfeito em pássaro se opera exatamente como a do rapaz doente em rapaz são e desejável. Neste último caso, ele retira sua pele coberta de úlceras (que ele coloca cuidadosamente de lado para recolocá-la novamente mais adiante). Da mesma forma, para se transformar em pássaro, ele entra em sua "vestimenta de plumas" e coloca suas asas. Para voltar a ser homem, ele só tem que retirar tudo.

Não se pode dar aqui, à palavra "transformação", um sentido forte e pleno. Sem dúvida que uma mudança de forma aconteceu, mas ela deixa intacta a identidade do ser que, um humano comum, aparece agora como um pássaro. Ele é também o mesmo indivíduo; ele apenas mudou de "vestimenta", de "pele". Sobre seu corpo humano ele colocou uma "vestimenta de plumas". No entanto, não importa o tempo que ele a use, enquanto ela estiver nele, ele não é mais um homem, é um pássaro. Ele pode subir aos ares e atravessar grandes distâncias, voando bem alto. Não se trata, portanto, de uma simples mudança de roupa. Mesmo que a identidade subjetiva subsista, o ser humano deu lugar ao pássaro. Para compreender uma transformação deste tipo (na medida em que ela pode ser inteligível),

convém compará-la com a dualidade-unidade que encontramos nos homens-cangurus, homens-gatos selvagens, homens-patos, homens-ratos etc., nos mitos recolhidos por Spencer e Gillen e por Strehlow. Esses seres mistos são, ao mesmo tempo, humanos e animais. Mas, em cada momento, eles só podem aparecer sob uma das duas formas. Se um deles, por exemplo, se mostra como humano, o animal que ele também é fica então invisível, subjacente. Se o animal aparece, é o humano que, neste instante, fica despercebido. Embora aparentemente ausente, ele está, no entanto, presente (o que realizam engenhosamente as máscaras de janelas dos Esquimós). A "transformação" mencionada pelos mitos e os contos repousa, em geral, sobre uma dualidade-unidade deste tipo. Quando a raposa "vira" mulher, sob a forma humana subsiste a raposa. Quando ela é raposa, sob esta forma animal a mulher está presente. A passagem de uma destas formas para a outra se realiza através da mudança de vestimenta ou de pele.

Essa mudança é mesmo uma transformação, pois "pele", para os primitivos, equivale a "corpo". No conto que acabo de resumir, para impedir o rapaz de se re-transformar em doente, a moça jogo no fogo a pele coberta de úlceras que ele deixou na casa e, para que ele não possa voltar a ser pássaro, ela lhe retira, de surpresa, as vestes de plumas que ele tem nas mãos. Ele sabe que suas transformações não são mais possíveis e se conforma.

Prover-se de asas, colando plumas de pássaros nos ombros e braços é o processo mais frequentemente empregado nesses contos para virar pássaro. Mas há outros. Por exemplo, em um conto da ilha Kiwai,

> *ela pega uma pluma de ave-do-paraíso, leva até à boca e a suga. Isto a transforma em ave-do-paraíso e as pessoas*

*tentam capturá-la, mas ela voa para longe, soltando o grito característico desses pássaros:* ***kóu, kóu, kóu****. Pousada em uma grande árvore, ela retira a pluma de sua boca e volta a ser uma moça. Ela diz às pessoas: "Deixe-nos em paz! Meu irmão e eu não somos seres humanos, nós somos casuares". Ela se transformou mais uma vez em pássaro e voou para bem longe.*[335]

Em outro conto, "a moça tinha uma pluma de um pequeno pássaro chamado *girinierie*. Ela a colocou na boca e a sugou. No mesmo instante, ela virou este pássaro... A moça voou até sua mãe, retirou a pluma da boca e reassumiu a forma humana"[336]. Em outro lugar, ao invés de sugar a pluma, ela a engole. "Engolindo uma pluma de tucano, ele se transformou em um pássaro desta espécie e voou até a ilha Tudu"[337].

*Eles tentaram atingir Gurume, mas ele fugiu, jogando fora rapidamente seus ornamentos, com as pessoas raivosas atrás dele, a persegui-lo. Depois de algum tempo, ele colocou uma pluma na boca e a engoliu, se transformando assim em um pássaro chamado* ***kekesio****. Sob esta forma de pássaro, ele pousou sobre a cabeça de um de seus perseguidores.*[338]

As plumas são um pertence do pássaro, sua pele, seu corpo e são, portanto, o próprio pássaro. Vestir, sugar ou engolir uma é, portanto, participar do pássaro e, com o poder mágico necessário, possuir o meio certo de se transformar nele. Assim fazem os heróis míticos e os personagens dos contos, que, em sua qualidade de *Dema*, também possuem este poder. Pela mesma razão, as plumas possuem uma virtude mágica particular. Elas guarnecem as flechas. Elas servem frequentemente de ornamentos. Os primeiros que

ornamentavam com elas sua cabeleira se vangloriavam de passar para si alguma coisa de sua virtude.

Esses homens capazes de se transformar em animais quando desejam e retomar, à vontade, sua forma humana __ como aqueles seres meio-humanos e meio-animais dos mitos sagrados da Austrália e da Nova Guiné __ se unem a mulheres nos contos. Essas uniões são fecundas e, geralmente, a mulher ignora a dualidade de natureza do homem. Em um conto da ilha Kiwai, Tiburi vê uma jovem que tirou a roupa para pescar. Ele se transforma em serpente, nada sob a água até ela e tem relações sexuais com ela, sem que ela saiba, pois está com água até o peito... Ele faz o mesmo nos dias seguintes e ela tem um filho com ele.

> *Uma noite, Tiburi fica sabendo, em sonho, do nascimento de seu filho. Ele se transforma em serpente e vai até a casa da mulher. "Não tenha medo! Seu marido sou eu". A serpente lambe a criancinha e, vendo isto, One compreende que ele é seu marido.*
>
> *Nivia cresce e dão a ele um pequeno arco com flechas. Ele pergunta quem é seu pai e One diz como ela o tinha concebido... Tiburi sonha novamente com seu filho e vai vê-lo, sob sua forma humana e bem enfeitado com belos ornamentos.*[339]

A criança e sua mãe sabem que Tiburi é um homem-serpente e a forma animal que ele assume quando quer não as impede de reconhecer nele um pai e um marido.

Outro conto de Kiwai:

> *Um dia, dois irmãos capturaram vivas duas porquinhas selvagens, as levaram com eles e as mantiveram em um*

*cercado. Depois de algum tempo, sua mãe lhes pede para se casarem com estas porquinhas e eles o fizeram... Um pouco mais tarde, uma dessas porcas dá à luz um menino e a outra, uma menina. Eles não eram porcos, mas crianças. Quando eles ficaram adultos, eles se casaram. Vendo suas crianças assim estabelecidas, os dois irmãos dizem: "Eis nossas crianças bem casadas! Não havia aqui seres humanos, porque capturamos duas mulheres-porcas selvagens. Agora há. Porque ficamos aqui?" Eles se sentiram envergonhados e, uma noite, foram embora. Eles se desfizeram de sua pele de homens e viraram porcos. Desde então, acrescenta o conto, há muitos porcos na mata. Quando comemos porcos, de fato, comemos carne humana.*[340]

Este conto característico produz, certamente, nos nativos, uma impressão bem diferente da que é produzida em nós. Ele se passa em um mundo bem diferente do nosso e semelhante àquele dos mitos. Ali, os animais estão em um pé de perfeita igualdade com os humanos. Os atores são todos *Dema*. Os dois irmãos são, na realidade, homens-porcos, como aparece no fim, quando retiram a pele que fazia deles homens. Não há nada de surpreendente, portanto, se sua mãe os estimula a se casarem com mulheres-porcas selvagens. Estas dão à luz humanos. Este conto é, visivelmente, do mesmo tipo que o precedente.

Eis outro, onde é a mulher que é, ao mesmo tempo, humana e animal.

*Na enseada Dibiri vivia um homem-serpente chamado Aboma, com sua filha. Não longe de lá, na praia, um homem morava sozinho. Um dia, a filha-serpente pensa: "Não é bom eu ficar na água. É melhor ir para a praia, para junto daquele*

*homem. Ele se casará comigo". Com efeito, eles se casam... Depois de algum tempo, ela tem um menino... Quando ela vai com seu marido trabalhar na plantação, a criança fica sozinha e ela fica preocupada. Um dia então, ela vai se encontrar com seu pai e lhe diz: "Durante todo o tempo que estou em minha horta, ninguém toma conta do meu menino. Só há aqui meu marido. Ninguém mais" Aboma compadeceu-se dela e do bebe e, no dia seguinte, quando sua filha e seu genro partiram para o trabalho, ele veio até a praia e tomou conta do menino. À noite, a mulher voltou para casa e falou com seu pai... ele voltou para a água. O marido não soube que um estranho esteve com eles. Sua mulher nunca lhe falou nada sobre seu pai, já que tinha vergonha por ele ser uma serpente.*[341]

No conto precedente, os dois irmãos se sentem "envergonhados", porque os casamentos de seus filhos aconteceram em uma sociedade puramente humana. Ali, depois disto, não há mais lugar para homens-porcos como eles e eles desaparecem. Este sentimento de "vergonha" insuperável se manifesta regularmente, cada vez que a dualidade de natureza de um homem ou de uma mulher é revelada, por exemplo, por uma indiscrição. Ofendidos, eles se separam do grupo social ao qual não pertencem realmente. Nada pode retê-los. Uma vez afastados, nada pode trazê-los de volta.

*Na ilha Kiwai, vivia, em um poço, uma serpente, que era também um homem. Um dia, ele cavou, ao redor do poço, alguns buracos bem fundos, que cobriu com folhas. Várias moças, ao virem pegar água, caíram nos buracos, a serpente as levou para debaixo da terra e as fez suas mulheres... Por fim, elas fugiram e voltaram para casa. Na noite seguinte, a serpente apareceu perto da casa e as chamou. Uma delas saiu*

*e lhe disse: "Não me devore! Tire sua pele de serpente. Você tem este direito, homem que é. Meu pai deseja vê-lo". A serpente assumiu sua forma humana e entrou na casa. As pessoas lhe disseram: "Deixe sua casa e venha morar aqui". Ele fez isto e contribuiu vitoriosamente para a defesa da aldeia. Mas ele seduziu as mulheres e os maridos o mataram.*[342]

Propriamente falando, ele não se transforma. Ele é, sem contradição, ao mesmo tempo, homem e serpente, assumindo, quando quer, uma ou outra destas formas (colocando ou retirando sua pele de serpente). Encontramos aqui, portanto, no folclore de Kiwai, um ser meio-humano e meio-animal, o mais semelhante quanto possível aos ancestrais-animais, aos homens-cangurus etc., dos mitos sagrados dos Aruntas e dos Marind-Anims.

As histórias desses seres mistos são inumeráveis. Eis uma última: "Em uma colina de Mabuiag vivia uma garça branca, que também era um homem. Ele se casou com uma garça e eles tiveram um filho; um menino bem formando que não era um pássaro"[343].

Às vezes, a dualidade de natureza se mostra pela própria estrutura do corpo. "Em Máo vivia uma mulher chamada Lare, que era como um porco, com dois pés na frente e dois atrás. Ela tomava parte nas danças, sentada no chão e agitando seus pés dianteiros"[344]. Ou então, um ser pode assumir mais de duas formas. "Sivagu é o dono de Augarumba, uma ponta perto de Mawata. Ele é um tipo de *étengena* (espírito) e aparece, uma hora, sob a forma humana, outra hora, de serpente e, outra hora ainda, de falcão"[345].

Sem dúvida que não há necessidade de insistir mais nisto, para estabelecer que o mundo do folclore de Kiwai possui a "fluidez" do mundo dos mitos australianos e papuanos. Os seres que o povoam

apresentam a mesma dualidade de natureza. No entanto, nesses mitos profanos e nesses contos, não se trata de ancestrais, nem de heróis, nem de "criadores" e nem de civilizadores e, por consequência, seus personagens não inspiram nos nativos os mesmos sentimentos que aqueles dos mitos sagrados.

## III
## ... da Nova Guiné ex-alemã.

Índice

É num mundo bem semelhante àquele do folclore de Kiwai que se movem os contos recolhidos pelos missionários da Nova Guiné ex-alemã. Assim, em um conto Kai,

> *um homem havia perdido sua mulher. O luto acaba, ele vai à caça e captura um canguru vivo. O viúvo, vendo que era uma fêmea, quis tomá-la como sua mulher. Ele a leva com ele, lhe coloca um belo colar de dentes de cão, lhe mostra um monte de carás e lhe diz, ao sair: "Cozinhe-os!" O canguru não faz nada e, quando ele volta e vê isto, fica encolerizado e lança seu machado nele. Ele se esquiva do golpe e foge para a floresta. A perda de uma mulher como esta não o magoaria muito, mas ela havia levado seu colar de dentes de cão. Ele volta à caça e acaba encontrando esse canguru. Ele o mata e recupera seu colar. Como esta tentativa de casamento com uma mulher-canguru não deu certo, foi estritamente prescrito que dali por diante os homens só se casariam com mulheres humanas.*[346]

Trata-se aqui, evidentemente, de um ser meio-humano e meio-animal, semelhante aos ancestrais-animais dos Aruntas e dos Marind-Anims. Nem mesmo há necessidade de transformação para

que este canguru fêmea seja uma mulher ou para que esta mulher seja um canguru.

> *Um dia, uma mãe deixou seus dois filhos para ir à sua plantação procurar o que comer. Os rapazes, depois de um tempo na aldeia, foram até o mar, para atirar nos peixes. Eles viram um particularmente belo. Eles miraram nele, erraram sua cabeça e o sangue escapou aos borbotões. Era o pai deles, que havia se transformado em peixe. Vendo aquele sangue todo, eles ficaram apavorados e perceberam o que haviam feito. Rapidamente, eles voltaram para casa e, cheios de angústia, esperaram o retorno de sua mãe. Já a caminho, ela havia percebido a desgraça que seus filhos haviam cometido. Ela depositou seu fardo, ergueu-se um pouco e olhou tudo ao redor dela. Seus olhos recaíram sobre os jorros de sangue e ela logo compreendeu que aquilo era de seu marido.*[347]

Este peixe, com tanto sangue, é um homem. As crianças não duvidam disso nem por um instante e ficam aterrorizadas. Sua mãe sabe também, imediatamente, que eles mataram seu marido. Ela não ignorava, sem dúvida, que ele era, ao mesmo tempo, homem e peixe.

Eis ainda um conto do mesmo gênero, onde reaparecem temas que nós já encontramos várias vezes.

> *Um peixe, chamado Marenelang, havia se transformado em homem... Duas moças o veem e se apaixonam por ele. Elas se casam com ele e cada uma tem um filho. Eles treinam com o arco e a flecha e se divertem atirando um no outro. Por infelicidade, eles alvejam um olho de seu bisavô, que fica furioso. "Filhos de peixes! Precisavam me furar um olho?" Eles se põem a chorar porque foram chamados de "filhos de*

*peixe”.*

*Os pais deles estavam trabalhando em sua plantação. Imediatamente, o pai tem um pressentimento e diz às suas duas mulheres: “Eu tenho um pressentimento. Continuem com o trabalho. vocês vão mais tarde. eu vou antes”. Ele encontra seus filhos em lágrimas... ele os joga na água, onde peixes os recebem. Depois, ele se junta a eles nas profundezas e lhes explica: “Aqui é minha aldeia. Suas mães me têm junto a elas, mas minha aldeia mesmo é aqui”.*

*As mães, ao chegarem, não encontram mais seus filhos. Elas se voltam para seu avô e ele conta o que aconteceu. “Porque você lhes falou tão duramente?... Eles viviam aqui, como seres humanos. Quando você os repreendeu, eles ficaram com vergonha. Foi por isso que o pai deles os levou com ele.*[348]

Vejamos um novo exemplo desta “vergonha” insuperável que impede o ser meio-humano e meio-animal de continuar a viver na sociedade dos humanos, puramente humanos, uma vez que o segredo de sua natureza mista foi revelado.

No rio Ngeng, um crocodilo deu à luz uma menininha... Ela vivia no corpo de sua mãe... Quando cresceu, ela foi à terra para dançar. Ela come bananas na plantação de um homem que a surpreende e quer levá-la. “Deixe-me! Deixe-me! As pessoas não podem me ver! Eu sou a filha de um crocodilo!”

O rapaz não a larga e, como, com os gritos da menina, a mãe crocodilo se mostra na superfície da água, ele grita para ela: “Espere um instante! Eu já lhe trago o dote”. Ele devolve a moça para sua mãe, vai procurar um porco e objetos de valor e os joga na goela do crocodilo, que desaparece. A moça consente então em ficar com ele.

Eles viveram felizes e, depois de algum tempo, a mulher teve um filho... Um dia, por causa de um erro que a criança cometeu, um homem fica encolerizado e lhe diz: “Sua mãe (avó) crocodilo alguma vez já comeu uma coisa chamada coco?” A criança ignorava até então a origem de sua mãe e imediatamente entra em casa, se deita sobre uma esteira e chora amargamente. É neste estado que sua mãe o encontra, ao retornar de sua plantação. Ele logo lhe pergunta: “Mamãe! Você veio de onde?” Ela lhe confessa então que é filha de um crocodilo. Mas ela sentiu a injúria feita a seu filho como se fosse com ela mesma e resolveu não sofrer mais com isso no futuro. Ela limpou a casa, cozinhou cará e colocou na cesta de seu marido e fez sua mala. Feito isso, ela e seu filho colocaram os pés nas cinzas (em sinal de adeus), foram para o rio e chamaram sua mãe. Nesse momento, o homem entrava em casa. Com a casa vazia e a marca dos pés nas cinzas, ele compreendeu tudo imediatamente e correu até o rio. Ele chamou sua mulher, que voltou, lhe mostrou seu filho e disse: “Olhe-nos pela última vez!” Então, com sua mãe, que havia chegado neste entretempo, ela pronunciou fórmulas mágicas sobre a criança que imediatamente foi transformada em um pequeno crocodilo. Ela mesma assumiu esta forma e mergulhou. Desesperado, o homem saltou na água, mergulhou atrás de sua mulher e de seu filho, mas eles tinham desaparecido.[349]

Também neste conto, a “vergonha” não permite a uma mulher de origem animal continuar a viver em um grupo humano, porque seu segredo foi revelado e fizeram um insulto ao seu filho. Vemos também aqui que se lida com esses seres mistos exatamente como se faz com os humanos. O homem que quer se casar com a moça oferece à mãe-crocodilo os presentes de costume. Ele lhe paga o dote regulamentar. Ela se dá então por satisfeita e a moça não resiste

mais. No entanto, esta sogra só se mostrou sob a forma de crocodilo. Seu futuro genro sabe que ela também é uma mulher.

Um último conto (recolhido entre os Jabims) mostrará a que ponto o animal, para eles, é próximo do ser humano.

> *A porca selvagem Kobakobao deu à luz e, entre os inúmeros filhotes, havia uma criança humana... Ela a cria com os outros filhotes... Ao crescer, a filha de um chefe se apaixona por ele e ele a leva até sua família, onde as pessoas que a procuram acabam por descobri-la. Ela recebe ali a visita de seus parentes. É impossível só lhes oferecer cará; é preciso também carne. Kobakobao, para salvar a honra de seu filho humano, consente em sacrificar dois de seus irmãos ou irmãs. Eles são cozidos e comidos.*
>
> *Depois que o homem e sua mulher acompanham seus sogros que iam embora, ele retorna à praia, onde a velha Kobakobao, com seus filhos e filhas, rolavam no chão. Ele se senta lá e lamenta com eles. Quando eles choraram o suficiente, a mãe recapitula o que haviam feito. "Vivíamos tão felizes entre nós! Você nos trouxe essa moça e agora estamos tão miseráveis! Voltemos para onde estávamos!" Ela se joga no mar com os seus, para retornar ao seu país. O irmão mais velho (porco) do homem fica com ele. Sua mãe lhe disse: "Se ele precisar de porcos, ele pode vir procurar seus primos e primas para matar.*[350]

Este último detalhe se explica, sem dúvida, pela crença, muito difundida nas sociedades primitivas, que os animais, quando eles morrem, não deixam de existir, assim como as pessoas. Eles passam simplesmente para outro lugar e, geralmente, esperam um novo nascimento que, em geral, entre os animais, acontece imediatamente.

Comumente, basta para isso que os ossos do animal morto permaneçam intactos. Que sua carne tenha sido comida ou não, este é um detalhe sem importância.

## IV
## ... da América do Sul.

Índice

Seria fácil mostrar que o mundo do folclore australiano __ pelo que conhecemos dele __ apresenta as mesmas características que o folclore da Nova Guiné, que acabamos de citar alguns exemplares: mesma "fluidez", mesmos seres meio-humanos e meio-animais, mesmas transformações etc. Um conto bastará, sem dúvida, a título de exemplo.

> *Um homem Erlia (ou seja, pertencente ao clã do emu) vivia bem depois do Urapunga, na cadeia ocidental das MacDonnel. Ele podia, quando queria, se transformar em emu, ou seja, colocar-se na pele deste animal, com pernas e pés de emu... Em sua ausência, um homem levou suas duas mulheres e ele se põe a persegui-lo. O sequestrador o vê chegar, esconde as mulheres atrás do matagal e sobe em uma árvore. O homem Erlia, que tinha vestido sua pele e seus pés de emu, chegou correndo e, cada vez que ele passava diante da árvore, ele tirava a casca com seus pés de emu... Por fim, a árvore cai... Então, ele pisoteia o homem e o reduz a pedaços. Feito isto, ele chamou suas* ***lubras*** *(mulheres) e as levou ao território do emu, sua região, onde os três morreram.*[351]

Como entender a transformação que o faz virar, seja homem, seja emu? Já no seu nascimento ele é tanto um como ou outro. Quando fica adulto e quer tomar a forma de emu, basta entrar em

uma pele de animal e colocar suas pernas e pés. Ele é, então, emu, até o momento em que ele retira essa pele e essas pernas, voltando a ser homem. É precisamente assim que os contos citados acima apresentam as "transformações". A pele é uma vestimenta; tanto que os nativos da ilha Kiwai, que nunca tinham visto roupas, chamaram as roupas dos primeiros brancos de "pele". "Vestimenta" é *oborotama*: pele (*tama*) de um espírito. Em sua primeira chegada à região, os brancos foram tomados por fantasmas e acreditava-se que suas roupas eram um tipo de pele[352].

Se trocarmos agora essas tribos da Austrália e da Nova Guiné por aquelas da América do Sul, que Koch-Grünber e Von Den Steinen estudaram e que não são muito mais evoluídas na escala das civilizações, o mundo para onde seu folclore __ e, em particular, seus contos de animais __ nos transportará terá a mesma "fluidez". Assim, em um conto Arekuna,

> *um curandeiro, para escapar de sua sogra, se transformou em passarinho. A filha do tatu gigante o percebeu em sua plantação e o ouviu cantar... Ela lhe diz: "Desça e pouse em meu braço! Eu quero que você seja meu pássaro cativo" ... Ele, vendo que a moça era linda, pousou em seu braço. Ela lhe deu uma gaiola. Então, toda noite ela sonha que o passarinho é um belo rapaz. A gaiola ficava aos pés de sua rede-de-dormir. Ela diz então à sua mãe: "Eu sonhei com ele. Eu sonhei que ele era um belo rapaz". No mesmo dia, ela diz ao passarinho: "Transforme-se em um homem e case comigo!" Ele fez isto na noite seguinte; transformou-se em homem e deitou com ela.*[353]

Um conto assim implica em mais de um subentendido. Ele não precisa se expressar mais formalmente. Todos os nativos que

escutam compreendem as entrelinhas. A própria filha do tatu é, ao mesmo tempo, humana e animal e, como um *Dema*, dotada de poderes mágicos. Ela tem, portanto, a intuição da dualidade de natureza do passarinho que ela quer manter junto dela. Por outro lado, como se sabe, sob pena de uma desgraça, o que foi visto em sonho (sobretudo várias vezes) deve ser realizado e é preciso, então, que o pássaro assuma sua forma humana e se case com a moça. Aliás, que pássaros sejam ao mesmo tempo humanos, nós certa e frequentemente encontramos nesses contos.

> *Um dia, o curandeiro viu uma árvore que havia tombado e morrido. Todos os passarinhos... choravam ao redor da árvore, pois ela era seu tio. O curandeiro quis atirar neles com sua sarabatana. No mesmo instante, os passarinhos se transformaram em homens e gritaram: "Não atire em nós!"*[354]

Com relação às transformações, uma observação de Koch-Grünberg confirma o que vimos acima.

> *A crença na virtude mágica da planta* ***kumi*** *nas transformações pertence, sem dúvida, a um período relativamente recente. A ideia primitiva era certamente que bastava vestir uma roupa de plumas para virar um pássaro. É por isso que ainda se diz que, quando os pássaros que moram no céu __ como os urubus-reis, os papagaios, as araras, os patos __ voltam para casa, retiram suas vestimentas de plumas e são então pessoas.*[355]

Toda uma série de contos apoia esta observação. Em um deles, a filha do urubu-rei pousou no peito do herói. Como ela quis retalhar seu corpo com bicadas, ele a espantou. Os carniceiros voaram. Ele

diz à filha do urubu-rei: “Transforme-se em mulher! Eu estou sozinho aqui. Eu não tenho ninguém para me ajudar”. Ele a levou com ele para sua casa solitária. Lá, ele a manteve como um pássaro cativo. Ele lhe diz: “Eu vou pescar. Quando eu voltar, eu quero te encontrar transformada em mulher!”

Ela obedece... e ele se casa com ela. Ele lhe traz caça. “Você pode comer como quiser; crua ou cozida!” Então, ele come com ela e ela se habituou rapidamente a ele. Ela o amava e ele lhe trazia muita carne de caça e de noite dormia com ela.

> *Depois de algum tempo, ela quer ir ver sua família. Ele consente. Ela retoma sua forma de pássaro e voa. No dia seguinte, ele a vê em sonho (como ela havia lhe prometido) e logo ela chega na casa dele com dois de seus irmãos. Eles descem descrevendo grandes círculos, até ficarem bem pertos, acima dele. Sua mulher lhe diz: “Eis meus irmãos! Não tenha vergonha de mim! Eu também não tenho vergonha de você! Você também pode se relacionar com eles”.*
>
> *Ele mata um cervo e comem juntos. Seus cunhados ficam lá dois dias. Eles lhe tinham trazido uma roupa de plumas de urubu-rei. A mulher manda que seu marido a vestisse. Ele coloca então essa roupa e se transforma assim em urubu-rei. Ela mascou* ***kumi*** *e a soprou sobre ele. Depois, ela diz: “Agora vamos partir! Não tenha medo!”... Os quatro chegam ao céu, na casa dos urubus-reis... O pai vem ver o marido de sua filha. Ele lhe dá muitos bons conselhos. Ele sabia muito sobre o mundo.*[356]

Assim, os irmãos da mulher, também urubus-reis, que têm a intenção de levar o marido de sua irmã para sua casa celeste, devem transformá-lo momentaneamente em pássaro para essa viagem.

Como farão isto? Nada de mais simples; eles lhe trazem uma de suas vestimentas de plumas. Ele a coloca e será então um urubu-rei como eles. Quando voltam para o céu, bastará que tirem essa vestimenta para voltarem a ser humanos.

## V
## ... dos Esquimós.

Índice

Se agora consideramos sociedades mais "evoluídas" do que as precedentes __ Esquimós, Pueblos do Novo México, nativos da América do Norte, a maior parte dos Bantos etc. __ não ficaremos surpresos de encontrar nelas um folclore diferente das suas, pelo menos em seus detalhes. É inevitável que ele reflita os novos aspectos da vida religiosa, política, econômica etc., enfim, instituições próprias a essas sociedades e de suas relações mais complexas com seus vizinhos. A questão que se coloca então é a seguinte: no elenco dessas diferenças, encontraremos, no entanto, os elementos característicos da representação de um mundo "fluido", tão marcantemente constante nos contos e nos mitos das sociedades mais primitivas?

Nossa resposta se fundamentará no exame de um número necessariamente restrito de exemplos. Será preciso, portanto, que o resultado de uma pesquisa tão incompleta valha, no entanto, para todo o folclore das sociedades desta ordem. Generalização __ ou melhor, extrapolação __ que pode parecer mais que temerária. No entanto __ desde que reservemos sempre, como convém, o devido lugar para as exceções que os fatos demonstram a existência __ os riscos de erros que ela implica não são tão grandes como parecem inicialmente, pois ela recai sobre um pequeno número de elementos essenciais da representação do mundo. No entanto, este depende

estreitamente da orientação da mentalidade que, aliás, temos boas razões para crer suficientemente constante nessas sociedades. Por outro lado, as últimas páginas deste livro trarão, às conclusões do presente capítulo, uma confirmação efetiva, embora indireta.

Sob a ação decisiva do meio e, em particular, do clima, a civilização dos Esquimós, apesar da imensidão de seu território, permaneceu bem homogênea para que se possa falar de seu folclore sem que seja necessário especificar em qual região ele foi recolhido. Nele vemos aparecerem continuamente seres mistos, ao mesmo tempo humanos e animais, como aqueles dos contos e mitos citados acima. Assim, em um conto (baía Cumberland)

> *um **angakok** e seu filho chegam de visita a uma casa habitada por corvos e gaivotas... Precisamos imaginar os pássaros sentados em sua casa __ uma falésia __ conversando e olhando os dois homens que se aproximam caminhando pela praia e chegando, enfim, na entrada da casa. Esses pássaros são, precisamente, de natureza dupla, meio-humanos e meio-animais e o narrador acrescenta: "O **angakok** tem o poder de ver os pássaros sob sua forma humana".*[357]

Sem dúvida, sob a "vestimenta de plumas" que faz o pássaro, percebe-se o humano coberto por ela.

Igualmente, este tema retorna frequentemente no folclore dos Esquimós das renas.

> *Existia um **akla** (urso terrestre) que vivia sob a forma humana. Ele tinha o hábito de descer até a casa das pessoas e roubar cadáveres. Às vezes, ele também se apoderava de seres humanos vivos.*[358]
>
> *... Também falam de corvos e gaivotas que viviam sob*

*forma humana, tinham cães e moravam em casas.*[359]

*Existia um caribu que subitamente começou a falar, ao encontrar em seu caminho um rio para atravessar. Ele gritou: "Há alguém aí, do outro lado?"*[360]

Um continho lembra a "fluidez" do mundo da época mítica, "quando os animais eram também seres humanos, tanto quanto animais e às vezes viviam todos juntos, os seres de todas as espécies, em uma grande casa única, que podia se transformar em uma caverna ou abrigo de animais"[361].

*Uma vez, dois homens partiram em viagem para fazer visitas. Eles chegaram em um lugar habitado por lobos e carcajus com forma humana. Justamente nesse dia os lobos celebravam uma grande festa com cantos.*[362]

*Então, um dia, um homem chegou, de visita, com sua mulher. As pessoas do lugar eram lobos sob forma humana. Após algum tempo de sua chegada, um lobo quis fazer uma troca de mulheres com o homem, por uma noite (a mulher do homem era uma raposa). Complicações se seguem e, finalmente, a mulher-raposa foge. No dia seguinte, seu marido via atrás dela. Observando suas pegadas, ele observa que, no início, elas eram perfeitamente humanas. Depois, subitamente, um pé se transforma em pata de raposa e, bem perto do lugar onde ela morava, os dois pés haviam se tornado patas.*[363]

Em conjunto com a dualidade de natureza, própria desses seres meio-humanos e meio-animais, encontraremos também entre os Esquimós as "transformações", que lhes são tão próximas. Aqui também, geralmente uma transformação acontece com uma simples mudança de pele ou de vestimenta. Em um conto dos Esquimós do

cobre,

> *uma mulher viajava sozinha, por terra, levando uma criança nas costas. Um dia, ela chegou a uma casa, entrou e encontrou nela somente uma mulher com uma pele de lobo pendurada sobre o corpo. Os homens, ela disse, haviam partido todos para a caça. Um pouco depois, os caçadores se aproximam, a mulher pega sua pele de lobo e sai para encontrá-los. A visitante, que a seguia com os olhos, a vê se transformar em loba e agitar a cauda, avançando rumo aos caçadores, que também eram lobos. Nesse momento, eles voltam a ser homens, entram na cabana e começam a falar sobre a caçada.*[364]

Para esta última transformação, eles retiram sua pele de lobo. O conto não diz, sem dúvida porque isto é óbvio. Esses homens que se transformam em lobos e esses lobos que se transformam em homens (poderíamos muito bem dizer esses homens-lobos ou esses lobos-homens) são um dos temas favoritos do folclore esquimó. É necessário ressaltar a estreita semelhança com os temas correspondentes do folclore de sociedades mais primitivas?

Eis outro exemplo, não menos frequente e que implica no mesmo gênero de transformação.

> *Um homem chegou uma vez a um lago onde estava um bom número de gansos. Eles haviam retirado suas vestes, haviam se transformado em mulheres e nadavam no lago. O homem conseguiu chegar perto delas sem ser visto e pegou suas "vestimentas de plumas"* (observemos esta expressão, empregada pelos urubus-reis no conto Taulipang citado há pouco). *Elas pedem de volta e ele as devolve, exceto duas*

*delas. Finalmente, ele fica com a última mulher, a leva com ele e se casa com ela. Logo ela está grávida e dá à luz duas crianças.*

*Um dia, quando seu marido havia saído, ela encontrou asas de pássaros, as levou com ela e as escondeu atrás das peles que revestiam as paredes. Quando seu marido se ausentou novamente, ela prendeu as asas nela e nas duas crianças. Então, ela e as crianças se transformaram em gansos e voaram para longe.*[365]

Sob as "vestimentas de plumas", essas mulheres são gansos. Sem elas, esses gansos são mulheres.

O conto seguinte (do Alasca) lembra muito um outro (da Nova Guiné), que relatamos há pouco. Um jovem caçador vê duas moças que brincam de esconde-esconde totalmente nuas (ou seja, elas retiraram sua pele ou vestimenta de animal e são patas). Ele prende a mais bela, a leva com ele e faz dela sua mulher. Ela recusa carne e só se alimenta com ervas. Um dia, sua madrasta lhe diz: "Que tipo de mulher você é então, para só comer ervas? Você é uma pata?" Isto a encolerizou. Ela entrou, em lágrimas, na casa, vestiu seus dois filhos e saiu novamente com eles... O marido se pôs a persegui-los... Subitamente, vendo as pegadas de sua mulher, ele gritou: "Oh! Um desses passos é espalmado como o de um pato! Talvez eu jamais a encontre agora!... Por fim, ele a encontrou, mas ela não se reconciliou inicialmente. "Nunca aqui veio um Esquimó. Aqui é minha terra, a terra dos patos"[366]. Como no conto papuano, quando ela ouviu uma alusão ofensiva à sua origem, ela se sente injuriada e "envergonhada". A vida nesse grupo humano havia se tornado impossível. Ela parte sem a intenção de voltar e leva consigo suas crianças. É interessante que, para voltar à sua terra, mesmo que

tenha recolocado sua “vestimenta de plumas”, ela caminhe, ao invés de voar.

Sem relatar aqui outros contos que tratam deste tema extremamente difundido, eu só citarei mais um, que é interessante pelos detalhes que ele fornece sobre a maneira como se opera a transformação. Uma mulher, apesar das advertências de seu marido, escutou as propostas de uma velha que, ao ir-se embora, se transforma em raposa vermelha. Ela dorme e logo é despertada por uma dor terrível na cabeça e um desejo irresistível de sair. Ela leva as mãos à cabeça e sente chifres começando a brotar. Ela sai e sua cabeça já havia se transformado numa cabeça de caribu. Ela gira em torno de si e depois se dirige diretamente para as montanhas.

Seu marido se põe a procurá-la e acaba por encontrá-la em uma manada de caribus. Segundo o conselho que deram, ele deve lançar-se sobre suas costas e retirar-lhe a pele, prestando bastante atenção “para não matá-la enquanto a esfola e nem cortar sua carne em nenhum lugar. Então, quando você tiver terminado de esfolá-la, faça uma pequena incisão em seu ventre e sua mulher sairá dele sem nenhum problema...” Isto é, com efeito, o que acontece[367]. Estes detalhes precisos e, se podemos dizer, realistas, deixam, no entanto, subsistir a ideia da transformação, tal como a encontramos em incontáveis vezes. Enfeitiçada pela velha, que é uma raposa vermelha, a mulher usa uma pele de caribu e, assim transformada, vai viver com esses animais. Para retransformá-la em ser humano, é preciso lhe retirar essa pele e assim seu marido é obrigado a esfolar o caribu, no qual ela havia se transformado.

Em outro conto da mesma tribo, a transformação acontece mais facilmente.

*Um dia, Nakasunaluk foi à caça ao caribu. Ele avista*

*uma manada de cinco ou seis, se aproxima com cuidado e estava a ponto de lançar sua flecha quando um desses animais puxa para trás o capuz que lhe cobria a cabeça e aparece um homem. Ele chama Nakasunaluk e lhe pede que se aproxime. Nakasunaluk obedece e o caribu lhe pergunta se ele gostaria de se juntar a eles. Ele responde que sim e então o caribu lhe retira suas roupas e o transforma em um animal igual a eles... Ele fica algum tempo com eles e, quando resolve, volta a ser homem, se junta ao seu antigo grupo e lhe conta sua aventura.*[368]

Podemos nos ver aqui em pleno mundo mítico. Homens e animais estão em pé de igualdade e passam sem nenhuma dificuldade de uma forma à outra. Um conto papuano já havia mencionado este capuz, que o animal joga para trás para deixar aparecer o homem que ele também é.

## VI
## ... de algumas tribos da América do Norte.

Índice

O folclore dos nativos da América do Norte é um dos mais ricos em documentos de boa qualidade. Alguns exemplares que vamos citar nos introduzirão em um mundo menos "fluido" que aquele dos contos precedentes, mas povoado como ele por seres mistos, meio-humanos e meio-animais e teatro também de transformações as mais inverossímeis.

Nos contos dos Cochiti (Novo México) aparecem frequentemente animais que, na realidade, são animais-homens. Diz o Pe. Dumarest: "Pensam que a onça parda e os ursos são pessoas que colocam sua pele de animal quando assim o desejam. Há uns

malvados, que eles dizem ser Navajos e outros são bons e visitam as aldeias para curar as doenças"[369]. Em um desses contos, duas moças, que são filhotes de urso, acolhem um rapaz. Seus pais chegam e o urso fica furioso, bem como, mais tarde, a mãe ursa. Depois de algum tempo, esses ursos retiram suas peles e o rapaz vê que eram seres humanos[370]. Às vezes, esses seres mistos possuem, como os *Dema*, faculdades sobre-humanas.

> *Um rapaz, o único entre seis irmãos, consegue desmascarar um feiticeiro. Ele tinha um grande poder sobrenatural. Por um lado, ele era um urso; por outro, uma pessoa... O sono o tomou, ele se deitou e dormiu. O lado humano dormiu, o outro ficou desperto. Um só olho ficou aberto.* [371]

Maneira ingenuamente realista de mostrar a dualidade de natureza deste ser extraordinário. Numa variante deste conto, um homem-urso é o amante de uma mulher que tem um filho com ele. "Essa criança era meio-urso e meio-humana"[372].

Outro conto mostra os humanos e os animais em um pé de igualdade. Um homem segue as pegadas de seu filho desaparecido. ele diz: "Alguém o levou. Bem! Eis pegadas de cervo... Eis pegadas de cervo. Foi um cervo que levou meu filho. Vou até ele." ... Por fim, ele o avista. O bebê estava sentado na galhada do cervo. Este o leva para sua casa (era uma gruta). O pai também entra nela e vai até o fundo. Havia lá muitos filhotes de cervo, outros filhotinhos e, dentre eles, seu filho... Ele o pede de volta. "Os filhotes estão lá no curral", lhe responde o cervo. "Se você conseguir reconhecê-lo, pode levá-lo. Senão, não. Você reconhece seu filho?" "Não. Eu não o reconheço. Eles são todos iguais" (tema da prova do reconhecimento, muito frequente em todos os folclores). Então, o

mais velho dos cervos lhe diz: “Você pode agora retomá-lo... mas com uma condição. Ele partirá sob a forma de cervo, com seu pai. Durante quatro dias, ele ficará sem sair e sua mãe não deverá vê-lo. Se ela o ver, ele retornará para os cervos e não voltará jamais”. No quarto dia, a mãe não mais se contém e entreabre um pouquinho a porta. Imediatamente um cervinho escapa dela[373]. Os cervos, como tantos outros animais dos contos, uma vez de volta em casa, tomam a forma humana e vivem como humanos. O que não é menos interessante, a criança que eles levaram está transformada em cervo. Seu pai também não se espanta em conversar com o cervo sequestrador, também transformado em humano.

Os mesmos seres mistos estão em contos de muitas outras tribos norte-americanas. Em um conto dos Menominis, um pássaro-do-trovão (*thunderbird*) fala assim com o herói:

> *Quando você retornar, é preciso que você entalhe minha imagem em uma tábua... É preciso que você pegue dois pedaços quadrados de madeira e em cada um deles você trace minha figura com a cor vermelha sagrada. Uma deverá me representar como um pássaro de grande poder e a outra, como um homem com uma pederneira na mão. Minha natureza é dupla. Eu posso me transformar à vontade em pássaro ou em homem.*[374]

Não se poderia ter uma linguagem mais clara e decisiva. Outra lenda dos nativos diz sobre o irmão de Manabozho: “Ele tinha a forma de um ser humano, mas, como ele era *manido* (*manitu*, ou seja, *dema*), ele podia assumir a forma de um lobo; o que ele fazia, quando ia à caça”[375].

Em um conto dos Nez-Percés, “a velha senhora não gostou da maneira como foi tratada e, por isso, quando Raccoon saiu, ela

vestiu uma pele e se transformou em urso cinzento"[376]. Reconhecemos aqui o processo comum de transformação. Às vezes, este é descrito em detalhes e com complacência.

> *Ele estava no meio dos homens-águias, na terra das águias. As grandes autoridades tinham a aparência e a cabeça brancas, como as águias adultas, enquanto que os jovens eram escuros, como as águias jovens. Peles de águia ficavam suspensas quase por toda parte na aldeia. Ele se divertia vendo algumas pessoas colocarem suas peles de águia e se transformarem em águias, voar em volta e, em seguida, retirá-la e voltarem a ser humanas.*[377]

Às vezes, a transformação se opera de outra maneira. Em um conto Cochiti, uma mulher vê seu marido preferir sua irmã mais jovem, que o corresponde.

> *A irmã mais velha sabia que eles estavam juntos e diz: "Eu vou morrer". Ela vai até o quarto interior e coloca um grande cesto no meio do piso. Ela se senta nele e chora. Seus pés começaram a se transformar em cauda de serpente. Ela continuava a chorar e as lágrimas rolavam pelo seu rosto. Ela já era uma serpente. A mãe do marido veio procurá-la e não conseguiu achá-la. Ela entrou no quarto interior e viu que sua nora havia se transformado em uma grande serpente... Tentaram fazê-la retomar a forma humana, mas foi em vão.*[378]

O conto seguinte mostra a marcha de uma transformação que se realiza pouco a pouco.

> *Uma mulher (da tribo dos Thompsons) montava frequentemente um garanhão. Eles se apaixonaram um pelo o outro e se tornaram amantes... Quando a tribo levantou*

*acampamento e todos os cavalos foram conduzidos, observou-se que o garanhão se dirigiu direto para esta mulher e fungou perto dela, como fazem os garanhões perto das éguas. Depois disto, passaram a observá-la. Quando seu marido soube da verdade, ele matou o garanhão. A mulher chorou... e desapareceu. Depois de mais ou menos um ano, soube-se que ela havia partido com cavalos selvagens. Um dia, quando a tribo, em viagem, percorria uma grande planície aberta, perceberam uma manada de cavalos e, no meio dela, essa mulher. Ela havia se transformado parcialmente em égua. Seus pelos púbicos haviam se tornado tão longos que pareciam uma cauda. Ela tinha também muito pelo no corpo e seus cabelos tinham tomado o aspecto de uma crina. Seus braços e pernas também tinham sofrido uma mudança notável, mas o rosto tinha permanecido humano... O chefe enviou alguns rapazes para persegui-la. Os cavalos selvagens fugiram todos, mas ela não era tão rápida quanto eles, os nativos a atingiram e capturaram no laço. Levaram-na à tenda de seu marido. As pessoas a vigiaram por algum tempo e deram comida a ela, mas ela continuava a se comportar e rinchar como um cavalo. Por fim, libertaram-na. No ano seguinte, ela foi vista novamente, sua transformação em cavalo estava quase completa e um potro galopava ao seu lado.*[379]

Neste conto, a dualidade de natureza não pressuposta. Propriamente falando, trata-se de uma mulher-égua. Unicamente mulher, inicialmente, a julgar pelas aparências, ela se transforma pouco a pouco em animal, para deixar de ser mulher completamente no final. A criança que ela põe no mundo é um potro. Essa

metamorfose prova, no entanto, que ela tinha a natureza dos seres *dema*. Talvez seja esta a razão, ou uma das razões, que a fazem ser poupada por seu marido e por toda a tribo, quando eles a tem em seu poder.

Eis um último conto da mesma tribo. Eu só reproduzo os detalhes indispensáveis. Eles são particularmente instrutivos e próprios para nos fazer compreender __ se é que, algum dia, poderemos nos vangloriar de conseguir isto __ a participação que o nativo representa, ou melhor, "sente" entre um indivíduo humano e uma certa espécie animal.

> *Um homem era um grande caçador de cervos. Ele ia à caça constantemente e era muito vitorioso nela. Ele pensava continuamente nos cervos e até mesmo os via em sonhos. Eles eram para ele como que amigos.* (O fato deles lhes aparecerem em sonhos prova suas disposições favoráveis a ele). *Provavelmente o cervo era seu manitu (animal protetor). Ele tinha duas mulheres. Uma não lhe havia dado uma criança e a outra pôs no mundo um menino.*
>
> *Um dia, ele persegue uma corça. Quando ele a atinge, vê que é uma mulher. Ela decide segui-lo. No caminho, ele pensa: "O que estou fazendo não é certo. Minhas mulheres e meu filho estão em casa me esperando". Imediatamente, a mulher fica sabendo o que ele estava pensando e lhe diz: "Não precisa se atormentar e nem pensar que está fazendo algum mal. Você será meu marido e jamais se arrependerá".*
>
> *Ele chega com ela ao seu território (sob a terra). Eles estão em uma grande casa, cheia de gente bem igual aos nativos. Eles estavam bem vestidos, com roupas de pele de cervo bem feitas. Todos pareciam muito amáveis e felizes...*

*Naquela noite, a mulher diz ao caçador: "Você é meu marido e dormirá comigo. Você pode me tomar em seus braços, mas não pode tentar ter relações comigo. Você não deve fazer isto antes da temporada do cio. Quando chegar esse momento, você também poderá ir com minhas irmãs".*

No dia seguinte, ele é enviado para a caça. Dois jovens cervos, seus cunhados, tinham ido à frente e estavam em uma pequena colina. O caçador os vê e mata os dois. (Jogam seus ossos na água e eles retornam à vida). Assim, os homens-cervos viviam se caçando e se matando uns aos outros e se ressuscitando em seguida. O caçador vivia com sua mulher e seus parentes... Na caça, ele jamais deixava de matar cervos, pois ele sempre encontrava alguns jovens com pressa para se fazer matar pelo bem do grupo.

*Chega a temporada do cio. O chefe coloca sobre o caçador o corpo (ou seja, a pele) de um macho grande e velho e o transforma, assim, em um cervo macho. Ele é derrotado por outros machos, que lhe tomam sua mulher. Ele está deprimido e o chefe lhe diz: "Não fique triste. Amanhã, nós lhe daremos ornamentos que deixarão você forte e ninguém poderá lhe tomar sua mulher". No dia seguinte de manhã, o chefe lhe coloca na cabeça uma grande galhada e lhe dá o corpo de um macho em pleno vigor. Nesse dia, o caçador vence e afugenta todos os rivais, ficando assim com sua mulher e todas as suas irmãs e primas. Muitos de seus cunhados ficaram feridos nesses combates. Os cervos tinham, para tratar esses ferimentos, xamãs, que tiveram muito trabalho durante toda a temporada do cio.*

*A mulher deu à luz um filho. Com ela e o filho, o caçador retorna para sua terra. Eles alimentavam ali todo mundo.*

*Quando precisavam de carne, seu filho ia à caça e sempre levava seu meio-irmão, o filho que seu pai havia tido com uma nativa. Eles matavam cervos, pois os cervos eram parentes do rapaz e consentiam em se deixar matar. Eles jogavam os ossos na água e os cervos retornavam à vida.*

*Um pouco mais tarde, eles voltaram à terra dos homens-cervos e toda a tribo do caçador os acompanhou. No primeiro dia da viagem, o caçador diz à sua mulher: "Vamos mandar nosso filho à frente e eu vou atirar nele". Ele parte, com efeito, à caça e traz um jovem cervo, que as pessoas comem. Eles percebem a ausência do* ***Deer-Boy*** *(rapaz-cervo) e se perguntam onde ele estaria. De noite, o caçador joga os ossos na água e o* ***Deer-Boy*** *ressuscita. No dia seguinte, por sua vez, a mulher do caçador deixa o campo e ele a mata, para dar de comer à sua gente. Eles percebem sua ausência e se perguntam onde ela estaria. De noite, ele joga os ossos na água e ela ressuscita.*

*Depois de algum tempo, a tribo retorna para casa. O* ***Deer-Boy*** *a acompanha e jamais retorna para sua casa. Ele vira um nativo e grande caçador. Foi com ele que as pessoas aprenderam como se comportar com relação aos cervos, a tomar cuidado com seus ossos, a não perdê-los, a não esmagar nenhum e a jogá-los na água. Um caçador que observa exatamente esta prescrição torna os cervos favoráveis. Eles têm afeição por ele, não sentem medo dele e não o evitam... Os cervos serão sempre numerosos, pois eles não são realmente "mortos". (Com efeito, se tivermos o cuidado de proceder assim, eles ressuscitam logo). O caçador jamais retorna para os humanos e ele próprio vira um*

*cervo.*[380]

Podemos imaginar uma pintura mais viva de seres em que as duas naturezas, a humana e a animal, estão tão intimamente fundidas que não se distinguem mais? A corsa encontrada pelo caçador é, ao mesmo tempo, uma mulher, que o toma para marido. No entanto, essa mulher continua corsa, pois só aceita relações conjugais na temporada do cio. Sua família e seu grupo é composto por cervos, mas, no entanto, quando eles estão em sua "terra", eles têm a forma humana. Eles moram em um grande casa, onde vivem como humanos. Na época do cio, eles se tornam cervos e brigam pela posse das fêmeas. O próprio caçador, uma vez transformado em macho vigoroso (ele vestiu uma pele de cervo), toma parte da luta. Sob sua forma humana, esses cervos precisam de carne, portanto, eles caçam, matam e comem seus congêneres e frequentemente aqueles que lhes são mais próximos. O caçador mata assim sua mulher-corça e seu filho-cervo (o *Deer-Boy*), sem hesitação e nem escrúpulos, pois, desde que os ossos do animal morto sejam cuidadosamente respeitados, preservados e jogados na água, ele logo retorna à vida. Ele não tinha sido, realmente, "morto". (A mesma crença é difundida, como se sabe, entre os Esquimós, com relação às focas). A tribo do caçador visita a tribo dos cervos-humanos e confraternizam com eles. O caçador tem dois filhos, um nascido de uma humana e o outro de uma mulher-corça. Os dois irmãos estão sempre juntos. Aquele que é um humano-cervo fica na terra dos humanos e sem interesse de voltar. Ali ele se torna um verdadeiro nativo e ensina à tribo a conduta a ter com relação aos cervos, quando são mortos na caça. Inversamente, seu pai não deixa mais os humanos-cervos, no meio dos quais ele irá permanecer com sua mulher-corça e acaba por se transformar totalmente em cervo.

Enfim, a participação entre o grupo humano e o grupo animal é tal que um membro de um deles pode passar para o outro e vice-versa. Além disso, mesmo fazendo parte de um desses grupos, ele mantém certas características que pertencem ao outro. A mulher-corça, quando está em sua forma humana, só faz amor na mesma estação que as outras corças.

Este memorável exemplar do folclore nativo da América do Norte nos transporta para um mundo muito semelhante àquele dos mitos da Austrália e da Nova Guiné, onde vimos ancestrais-animais que são, ao mesmo tempo, humanos e dos quais surgiram, ao mesmo tempo, os grupos humanos e as espécies animais do mesmo nome. É verdade que, no conto ameríndio, não se trata de um ancestral mítico comum aos humanos e aos cervos e não se faz também a menor alusão a instituições e a interdições de caráter totêmico. No entanto, nos é dito que o cervo era o manitu do caçador, ou seja, seu "totem pessoal". Os membros de sua tribo e os cervos não se tratam como estranhos. Tudo parece se passar como se existisse entre o grupo humano e o grupo animal uma relação semelhante ao parentesco singular que leva o nome de totemismo.

Em todo caso, dificilmente encontraríamos uma narrativa que nos fosse tão acessível, senão inteligível. Ela não afirma, é verdade, uma identidade de essência, entre os membros do grupo humano e os da espécie animal. Mas, os detalhes familiares que ele fornece a pressupõem com tanta naturalidade e simplicidade que isso parece ser óbvio. Eles nos fazem tocar o dedo, se podemos ousar dizer isto, na realidade dos sentimentos e dos atos que nascem dessa comunidade de natureza. Do começo ao fim deste conto, simpatizamos tão facilmente, sem pensar muito nisto, tanto com os personagens animais quanto com os humanos, tanto com a corça

quanto com o caçador que vai se tornar seu marido. De fato, tanto uns como os outros, não passam realmente de seres de natureza mista. A corça já é uma mulher e o caçador é, virtualmente, o animal que se tornará. E, no entanto, parece que nós entramos nas emoções que eles experimentam e que compreendemos o comportamento que elas os fazem ter.

De sorte que, os mitos das sociedades mais primitivas e este conto se lançam mutuamente uma preciosa luz. Os ancestrais-animais desses mitos fazem parecer menos extraordinário a consubstancialidade, o parentesco verdadeiramente totêmico do caçador e de sua tribo com os cervos. E, vice-versa, sua maneira de viver com eles, como se fossem os mais íntimos dos parentes, nos ajuda a compreender o que sente o australiano ou o papuano para com o animal em quem ele vê um irmão mais velho ou um avô.

***

## Capítulo VIII

### O mundo mítico e o folclore (Continuação).

Índice

Estamos longe de possuir, em seu conjunto, o muito abundante folclore da África negra. Mas o que nós conhecemos dele permite dizer que seus contos e suas lendas se movem, em geral, no mesmo mundo "mítico" que os precedentes. Encontramos ali a "fluidez" da natureza, os seres mistos meio-animais e meio-humanos e as transformações prodigiosas que se realizam sem dificuldade e em um piscar de olhos.

Vejamos primeiramente alguns exemplos da crença nos seres mistos, ao mesmo tempo humanos e animais. Ao longo de uma

história em que os heróis são animais, percebemos, em um certo momento, que eles são pessoas, ou inversamente. O narrador não achou necessário avisar sobre esta mudança, pois, sob uma ou outra forma, trata-se sempre dos mesmos personagens. Este é o caso, em um conto Zulu, de uma história de pombos. “Em um certo momento, a marcha da narrativa mostra que se trata não de pombos, mas de pessoas. Um curso d’água aparece e eles não podem atravessá-lo”[381] No folclore Lamba (África do Sul) existem frequentemente leões que tomam a forma humana, se casam com mulheres e tentam devorá-la. Isto é considerado, em geral, pelos Lambas, como totalmente imaginário. No entanto, quando um estrangeiro vem tomar em casamento uma das moças da aldeia, eles dizem logo: “Pergunte de onde ele é e de quem ele descende. Caso contrário, você poderá estar se casando com um leão e, um belo dia, ele te devora”[382]. Em um conto dos Mbalas (Angola), um leopardo viaja com seu filhote. Eles encontram mulheres que plantam feijão. O leopardo diz para seu filhote: “Meu filho, eu volto já”. Ele entra em um matagal e desfaz sua mala, tirando dela uma camisa, uma calça, um colete, um paletó e os veste. Quando ele está pronto, ele sai do matagal com uma bengala na mão, aproxima-se das mulheres e diz: “Bom dia, senhoras. Tudo bem com as senhoras?”[383] Outro conto da mesma tribo relata que há fome entre os leões. O rebanho dos humanos está muito bem vigiado e, como chegar até ele?... Uma jovem leoa se transforma em ser humano, vestindo-se muito bem e com um penteado elegante. Explicam a ela o que ela terá que fazer... O dono do rebanho vai pedi-la em casamento. Ela aceitará e, no momento propício, ela o matará. A jovem leoa concorda e logo parte, sob a forma de mulher. Tudo se passa em seguida como foi previsto, mas o homem é salvo por seu filho, que se recusa a deixá-

lo naquela noite[384]. No mundo deste folclore, como no mundo dos mitos, a forma exterior dos seres não passa de um "acidente". Aqueles que são *dema* têm o poder de mudá-la como desejarem.

Outras vezes, é um humano que se faz animal. Por exemplo, neste conto Thonga (África do Sul), em que um homem chamado Babana vivia no distrito de Rikoto. De noite, ele se transformava em elefante e saía para comer abóboras nas hortas... Ele foi caçado... Um pouco a frente, perdem as pegadas do elefante, mas veem pegadas humanas e sangue. Encontram o lugar onde ele havia jogado fora suas presas: um par, que antes estava fixado em sua boca. De lá, as pessoas voltam para casa, dizendo: "Como esse elefante, que era elefante quando o atacamos, se transforma em humano, logo em seguida?" Uma suspeita surge. Eles contam os homens e notam a ausência de Babana. Eles perguntam: "Quando atacamos o elefante, onde estava Babana?" Eles dizem: "Ele não pode ter saído. Sem dúvida que ele ainda está em casa". Vão até sua cabana para verificar e o encontram deitado, com ferimentos provenientes de golpes de lanças. Perguntam-lhe: "O que é isto?" Ele responde: "Eu me transformei em elefante, porque queria comer abóboras". Fizeram uma canção sobre isto, que correu todo o território[385].

Nesta história feliz, o mais interessante é, sem dúvida, a ideia que aparece na mente dos Thongas, quando eles veem pegadas humanas substituírem subitamente as pegadas do elefante. Eles logo suspeitam que elefante e humano podem ser um só. Tais transformações aparentemente lhes são familiares e elas não têm nada de espantoso.

Na África oriental, entre os Akambas,

> *a hiena (macho) teve a ideia de ir pedir em casamento a*

*filha de um Mkamba... Ele se põe a caminho, levando consigo gado e cabras para pagar a mulher com quem ele queria se casar. De dia, ele tinha a forma humana e caminhava com duas pernas. De noite, ele virava hiena e andava em quatro patas. Ele chega com seus animais a uma aldeia onde morava uma certa jovem. Ele explica o objetivo de sua viagem e é acolhido amigavelmente. Ele diz que se chama Mutili. A noite chega, ele se transforma em hiena e, como tem fome, vai até a cabana de sua futura sogra para comer. No entanto, quando ele chega lá, carneiros que lá estavam sentem seu cheiro, ficam com medo e correm loucamente para todos os lados. Com isso, a mãe da jovem vem até a porta, com um tição na mão, para ver o que havia assustado os carneiros e grita: "Quem está aí?" Em resposta, a hiena deixa escapar um uivo retumbante. A mulher, que nunca havia escutado a voz da hiena, replica: "Está bem! Quem quer que você seja, vá dormir já. Amanhã de manhã conversaremos". Com isso, a hiena acabou ficando sem jantar. No decorrer da noite, como a fome apertou muito e percebendo um carneiro perto dela, com uma grande e gorda cauda, ela arrancou essa cauda com uma dentada e a comeu. No dia seguinte de manhã, as pessoas da aldeia vão soltar os carneiros e veem um sem a cauda. Muito surpresos, eles olham ao redor procurando uma explicação e percebem a hiena (que, naturalmente, havia retomado a forma humana) e a gordura da cauda escorrendo de sua boca. Eles pegam porretes e a moem de pancadas...*[386]

A hiena se mostra aqui, como de ordinário, voraz e estúpida, para grande diversão dos ouvintes. No entanto, no momento em que ela aparece como homem, ela tem a aparência de um pretendente

aceitável, em condições de pagar um dote e as pessoas da aldeia a recebem bem. A hiena e o homem são um só e mesmo ser, sem que o conto acredite necessário dizer como se opera a substituição instantânea de um pelo outro.

*
* *

Sem insistir mais nos contos deste gênero, ao mesmo tempo numerosos e variados, eu passo agora para histórias muito semelhantes a eles, mas que não são, no entanto, consideradas contos. Pelo contrário, são apresentadas como fatos que aconteceram e testemunhas oculares estão prontas para atestar isto. Esta distinção nos parece muito importante, mas não parece importante aos olhos dos negros. Eles demonstram fé tanto a umas como às outras. Os contos não são mais extraordinários do que certos eventos que acontecem em suas vizinhanças.

O seguinte fato ilustra bem este estado de espírito. Um funcionário do serviço de administração (no Togo) tinha uma cadela que pariu uma ninhada de belos filhotes. Ele permitia a esta pequena família que dormissem debaixo de sua cama. Uma manhã, como ele havia passado uma noite ruim por causa dos grunhidos e da agitação da cadela, ele se pôs a procurar a causa disto. Logo ele encontrou uma hiena escondida sob um banco no cômodo ao lado. Naturalmente, ele gritou para que lhe trouxessem seu fuzil. Para sua surpresa, a hiena lhe suplicou para que ele não atirasse, dizendo que ela era uma mulher e não uma hiena. Nesse meio tempo, várias pessoas acorreram para ver o que era todo aquele barulho e elas viram, com seus olhos, uma hiena fêmea sair de seu esconderijo. Era uma hiena da cabeça até as pernas e estas eram de uma hiena. Diante desse espetáculo inesperado, todo mundo ficou espantado e

chamaram a polícia. A mulher explicou que ela era de Kimbungu, que tinha o poder de se transformar, à noite, em hiena e que, tendo ouvido falar que a cadela do funcionário havia parido uma ninhada de filhotes bem gordos, ela tinha tirado suas roupas, se transformado em hiena e vindo saltando até sua casa. Mas, chegando lá, ela foi mantida à distância pelos grunhidos da cadela e não ousou pegar os filhotes, com medo que o funcionário acordasse. Ela se escondeu, esperando uma oportunidade, mas o dia raiou antes que a oportunidade surgisse e ela resolveu então retomar sua forma natural. O que ela estava quase conseguindo, quando uma mosca pousou nela e assim impediu a metamorfose completa. (Acredita-se que, se uma mosca pousa em um "lobisomem", eles não podem mais retomar sua forma humana antes da noite seguinte).

> *Essa cena teve como testemunha umas trinta pessoas, muitas delas educadas e, nominalmente, cristãs. Todas, no entanto, como se fossem uma só pessoa, acreditavam firmemente terem visto um ser metade hiena e metade mulher. O fato de que um europeu que passava por ali só viu uma mulher nua e nada mais, não abalou, de forma alguma, sua convicção. Ele provava somente que o que o africano vê não é a mesma coisa que um europeu pode ver.*[387]

Esta certeza das testemunhas não nos leva a crer estarmos em presença de um conto semelhante àquele da hiena que vai procurar uma mulher? Naquele tratava-se de uma hiena capaz de se metamorfosear em homem, em outra narrativa é uma mulher que é capaz de se transformar em hiena. As duas operações são igualmente reais aos olhos dos nativos e nada está mais longe de sua mente do que se perguntar se isso é realmente possível.

Eis, na África do Sul, uma história não menos característica.

Durante sua viagem ao território dos grandes Namaquas, Sir James Alexander foi informado pelos nativos que as mulheres dos Bosquímanos possuem o poder de se transformar em leões, hienas e outros animais ferozes. A lenda seguinte ilustra essa superstição.

*Um dia, um certo Namaqua viajava em companhia de uma dessas mulheres, que carregava uma criança nas costas. Eles já estavam no caminho quando uma manada de zebras apareceu. O homem diz à mulher: "Eu estou com fome. Eu sei que você pode se transformar em leão. Faça isto então e pegue uma zebra para nós, para que tenhamos o que comer".*

*A mulher responde: "Você tem medo".*

*"Não, não. Eu tenho medo de morrer de fome, mas não de você", replicou o homem.*

*Enquanto ele falava, pelo começou a aparecer na parte posterior do pescoço da mulher, sua unhas tomaram o aspecto de garras e seus traços mudaram. Ela colocou a criança no chão.*

*O homem, assustado, subiu em uma árvore próxima, enquanto a mulher lhe lançava um olhar terrível. Saindo para um lado, ela tirou sua saia de pele e uma soberba leoa se lançou pela savana. Ela saltou e rastejou pelos arbustos, rumo às zebras e saltou sobre uma delas. A zebra caiu e a leoa se pôs a lamber o sangue. Em seguida, ela volta para o lugar onde a criança chorava. Em sua árvore, o homem gritou: "Chega! Chega! Não me machuque! Deixe sua forma de leoa! Nunca mais pedirei para ver uma coisa assim!"*

O leão o olhou, rosnando.

*"Eu fico aqui até o fim de meus dias, se você não voltar*

*a ser mulher!", gritou o homem. A cabeleira e a cauda começaram a desaparecer, a leoa se dirigiu para o arbusto onde estava a saia de pele... e a mulher, sob sua forma natural, tornou a pegar seu filho. O homem desceu, comeu a carne da zebra e não pediu mais à mulher que caçasse para ele.*[388]

Lenda, diz o autor. Sem dúvida, mas acabamos de ver uma transformação bem semelhante ser objeto de um conto, ou ser relatada como um acontecimento recente. De fato, não duvidamos que coisas assim não acontecem. Essa crença é extremamente difundida. Entre os Bantos da África do Sul, em particular, quase sempre há uma disposição para admitir que se um leão ou um leopardo ataca o ser humano, isto é, na realidade, um feiticeiro que se transformou assim para atingir seu objetivo. Um *imfwiti* pode abordar sua vítima que viaja em uma parte solidária do caminho e lhe perguntar se ela está só ou se outros a seguem. Se a pessoa responde: "Eu estou só", o *imfwiti* vai rápido se esconder atrás de um cupinzeiro e espera. Quando o viajante se afasta, o *imfwiti* se transforma em leão, o persegue e o devora. Feito isso, ele retoma sua forma humana, recupera seu machado e sua lança, que ele havia deixado atrás do cupinzeiro e segue seu caminho[389]. Ou então, os leões são chefes metamorfoseados.

*Os nativos (da região do Baixo Zambeze) acreditam que as almas de seus chefes entram em leões e eles jamais tentam matar esses animais. Eles acreditam mesmo que um chefe pode se transformar em leão, matar quem ele quiser e, em seguida, reassumir sua forma humana. Por isso, quando eles veem um, eles se põem a bater palmas, o que é aqui a maneira usual de saudar. Em consequência, os leões são em tão grande*

*número que vemos pequenas cabanas construídas nas árvores, indicando os lugares onde habitantes passaram a noite, quando a noite os surpreendeu nos campos.*[390]

O mesmo autor diz também:

*Uma tarde, eu parei em uma aldeia. Um homem que dizia ter o poder de se transformar em leão veio me saudar. Sentindo o cheiro de pólvora espalhado por um fuzil recém descarregado, ele se afastou, a fim de não mais sentir o cheiro, tremendo todo, da maneira mais artística e com um exagero extremo. Um Makololo nos explicou que era um* ***pondoro****, ou seja, um homem capaz de se transformar em animal quando quisesse e que tremia quando sentia o cheiro de pólvora.*[391]

Um chefe conta a Du Chaillu, que um leopardo lhe matou dois homens.

*"Porque você não colocou uma armadilha para capturá-lo?" "Porque não é um leopardo que se possa capturar com uma armadilha. Ele é um homem que se transformou em leopardo e que, depois de algum tempo, vai voltar a ser homem". Du Chaillu permanece incrédulo e o chefe tenta convencê-lo com detalhes bem precisos para serem relatados aqui por extenso. Dois dias depois, o leopardo faz mais uma vítima. Convencido de que é um feiticeiro disfarçado, o chefe manda chamar um grande "doutor" que, em uma sessão solene de adivinhação, descobre que esse leopardo não é outro além do sobrinho e herdeiro do chefe! Imediatamente, ele é trazido, preso e faz confissões completas. Foi ele mesmo que matou os dois homens. Ele se lembra bem*

*que, naquele dia, caminhando na floresta, ele subitamente se transformou em leopardo... etc. Ele é morto, queimado em fogo lento (Processo habitual para se livrar com certeza dos feiticeiros).*[392]

A crença pode se apresentar sob uma forma um pouco diferente. O homem metamorfoseado em animal homicida (leão, leopardo, serpente etc.) não será ele próprio o assassino, mas seu instrumento, o executor de sua vontade ou de suas ordens.

Diz o Pe. Bosch:

> *Um leão comum jamais ataca o ser humano e, no entanto, a cada ano, um número considerável de pessoas é presa desta fera. A magia não se perturba em explicar este fato. Não são o leão e o leopardo que apavoram o nativo, embora na floresta ele não ousa pronunciar seu nome. O que o nativo teme são os* ***masumbano****, ou seja, os humanos transformados em leões ou em leopardos. A arte de mudar um humano em leão ou em leopardo é chamada "criar um leão ou um leopardo"... Essa criação se faz segundo regras precisas e detalhadas.*[393]

Esses leões, esses leopardos etc. a serviço dos feiticeiros, não são, portanto, animais como os outros, mas, de alguma forma, leões e leopardos "artificiais", obra daqueles que os empregam. Segundo a expressão nativa citada pelo Pe. Bosch, eles são "criados" por eles.

Uma crença bem similar existe na África austral; por exemplo, entre os Lambas. "Pouco importa que um leão tenha devorado a infeliz vítima. Ele não podia ser um leão comum; ele era um leão produzido ou suscitado pela feitiçaria"[394].

O mesmo também nas margens do lago Nyassa, entre os Ba-

Kondes.

> *O chefe Muaihojo foi até a casa do missionário Bunk e lhe contou que uma pantera lhe havia matado um boi e alguns carneiros. Ele pediu ao missionário que olhasse em sua Bíblia para descobrir quem havia "criado" essa pantera.*
>
> *O missionário Schumann também tem alguma coisa de semelhante para contar: "Pessoas vieram me ver e seu porta-voz... acabou por expor o motivo de seu pedido: leões entraram em seus currais e eu devia impedir o homem que os havia enviado. Acreditam aqui, de maneira inabalável, que certas pessoas têm o poder de criar leões e lançá-los contra outras pessoas. Kebetu, de Buntali, é um desses 'criadores de leões'. As vítimas levam o rebanho e moças ao 'enviador de leões', para que ele se lembre deles. Os nativos acreditam, por sua vez, que eu tenho poder sobre o domador de leões".*
>
> *O missionário Nauhaus disse a um nativo que o Major Von Wismann queria vir caçar leões e recebeu esta resposta: "Muito bem! Mostre-lhe então cada leão, para que ele o mate". "Você está falando de pessoas, mas são os verdadeiros leões que eu quero dizer", replicou o missionário. "Sem dúvida. Mas quem é que lança os leões sobre nós? Quem os cria?", rebateu o outro. "É Deus. Ele os criou como a todos os outros seres". "Mas eles se tornaram muito numerosos!" "Sim. Eles se multiplicam como todos os animais". "Mas, se foi Deus quem os criou, porque eles nos matam? Não somos os filhos de Deus?", objeta, por fim, o nativo.*[395]

É claro que o missionário e seu interlocutor não possuem as mesmas ideias sobre os leões, nem sobre Deus e nem do que é criar. Segundo o nativo, existem dois tipos de leões: os comuns, que não

atacam o ser humano e nem seu rebanho e os outros, os "artificiais", que certas pessoas têm o poder de "criar" e que elas enviam para matar uma pessoa ou seu gado. "Criar" não tem para ele o mesmo sentido pleno e claro que tem para o Sr. Nauhaus. Os leões assim "criados" não são tirados do nada. Eles são simplesmente o produto de uma transformação que o feiticeiro saber realizar. É o que explica muito bem um missionário que viveu por muito tempo com os Amandebeles (Matebeles) no século XIX:

> *Um feiticeiro experiente, descobrindo a sepultura de um homem recém-enterrado, deu uma "poção" ao cadáver, ressuscitou-o e o transformou em lobo, que virou seu empregado, para fazer suas compras, cuidar de sua horta e fazer outras tarefas, como: caçar, destruir as plantações das pessoas, seu rebanho, ou as próprias... Isso acontece frequentemente. Às vezes, no entanto, os feiticeiros não têm tempo de terminar seu malefício e são pegos no ato. Então, os corpos que eles ressuscitam ficam em estado inacabado; são os idiotas, em pequeno número, que são vistos na região.*[396]

Assim, com seus sortilégios e práticas mágicas, o feiticeiro transforma uma pessoa viva ou morta em um animal, que se torna seu escravo, seu instrumento. Essa transformação de uma pessoa viva ou morta em um animal aparece frequentemente nos contos e nas lendas. Ela é também um fato da experiência e vimos há pouco exemplos disso. É de se surpreender que um feiticeiro saiba realizá-la em seu benefício?

Também entre os Bavendas (África do Sul):

> *Esfregando um cipó rastejante com uma certa "poção", um feiticeiro pode transformá-lo em serpente. Ele lhe dá então*

*esta ordem: "Vá até a casa deste homem e faça-me saber que ele 'não existe mais'". A serpente vai direto até sua vítima e a morde.*[397]

*
* *

Dos animais assim "criados" para aqueles que os contos dizem que são "fabricados" (em madeira, em neve, em barro etc.), para servir a propósitos, em geral, assassinos, a transição é fácil. Vale a pena comparar uns aos outros. As duas concepções se esclarecem mutuamente.

Já no folclore da Austrália e da Nova Guiné encontramos histórias onde alguém dotado de poderes mágicos dá vida a um animal que fabricou; geralmente para ser instrumento de uma vingança. Este é o caso, por exemplo, do seguinte conto, recolhido em Queensland central.

*O **redbill** é um passarinho bem pequeno, com uma cauda branca e patas vermelhas. O ganso anão, mesmo que também relativamente pequeno é, no entanto, muito maior. Um dia, o **redbill** procurava sementes de lírio em uma lagoa que lhe pertencia, quando um ganso anão chegou voando, o afugentou e recolheu as sementes. O **redbill**, muito fraco para se defender, teve a ideia de fabricar um crocodilo com um pedaço de madeira (**bloodwood**), mas, quando ele o jogou na água, a correnteza o levou... Após outra tentativa, sem sucesso, ele jogou na água um enorme pedaço de madeira de pau-ferro. Este foi ao fundo e o **redbill** conseguiu seu crocodilo. Na primeira vez que o ganso anão veio novamente*

*pegar sementes de lírio, o crocodilo o comeu.*[398]

Na ilha Kiwai, o Sr. Landtman recolheu várias histórias análogas.

> *Uma primeira mulher, desprezada por seu marido por causa de outra que veio depois dela, pensa em se vingar. Ela modela um crocodilo, o coloca no rio Maubo-turi e lhe diz: "Sivare virá aqui e você o pegará..." Ela volta para casa e se senta na varanda para ver o que acontecerá. Sivare coloca seus ornamentos de guerra, pega suas armas e vai até outra aldeia. Ele atravessa o rio a pé, o crocodilo o pega, o leva para o fundo da água e para dentro de um buraco.*[399]

Os feiticeiros, diz ainda o Sr. Landtman, possuem várias maneiras de fazer com que seus inimigos sejam capturados por um crocodilo. Uma delas consiste em modelar um crocodilo e colocá-lo no rio que essa pessoa tem o hábito de frequentar. Ao mesmo tempo, pronuncia-se uma fórmula que determina ao animal a captura dessa pessoa e não de outra. O modelo se transforma em um crocodilo de verdade e faz o que lhe foi ordenado. Em certos casos, ele volta, em seguida, a ser um modelo sem vida. Há feiticeiros que se limitam a colocar um ramo de mamoneira em um riacho e pronunciar um encanto que o convida a ir capturar um inimigo cujo nome eles indicam. O ramo se transforma em um crocodilo e captura a pessoa[400]. Lembremos do feiticeiro Venda, que com um cipó "cria" uma serpente e lhe designa sua vítima.

Em outro conto Kiwai, dois homens, Wée e Dobasi, que reclamam dos outros moradores de sua aldeia, querem se vingar. Eles decidem fabricar dois ratos que roerão os cocos. Eles primeiramente os fazem com uma espécie de madeira macia, mas os

dentes desses ratos não são suficientemente fortes e se quebram. Em seguida, eles usam a madeira adequada e conseguem o que querem.

> *Eles vão até uma grande festa que haveria naquela noite. Enquanto as pessoas dançam, Wée e Dobasi vão furtivamente até o coqueiral e se introduzem nos dois ratos. Eles fazem um buraco, roendo, em cada um dos cocos guardados na mata. Quando eles terminam ali, eles vão até as casas, para darem o mesmo tratamento aos cocos guardados ali. Em seguida, eles trazem formigas e as introduzem nos buracos feitos nos cocos. Elas devoram o que resta da polpa.*
>
> *O estrago é percebido e as pessoas ficam furiosas. Homens e mulheres pegam em armas, cercam a casa de Wée e de Dobasi e forçam a porta para atacarem estes dois homens. Mas eles haviam se transformado em ratos e estavam esperando. Eles saltam sobre a cabeça e os ombros de um homem. Flechas são lançadas e só atingem o homem. Eles saltam então sobre outra pessoa, que é morta, por sua vez e assim sucessivamente.*[401]

Este conto é particularmente sugestivo. Ele nos mostra melhor o que os primitivos têm na cabeça quando falam de animais "criados" ou fabricados. Os dois papuanos decididos a se vingar de seus vizinhos fabricam ratos de madeira. Mas eles não dão a esses animais, com a vida, a ordem de ir roer e estragar os cocos pertencentes à aldeia. Eles se introduzem nos ratos de madeira e vão eles mesmos tornar incomíveis todos os cocos. É também sob esta forma que eles escapam das flecha e as desviam para as pessoas da aldeia que os atacam. Esta intervenção pessoal dos feiticeiros na execução de seu malefício implica em algo novo?

De forma alguma. Que os estragos sejam feitos pelos ratos

"criados" pelos feiticeiros (ou seja, especialmente encarregados dessa missão ou fabricados expressamente para isto) ou pelos feiticeiros em pessoa no interior de ratos fabricados por eles, isto, aos olhos dos nativos, são processos equivalentes para atingir um mesmo objetivo, são simples "variantes". A diferença entre eles não lhes interessa. Tanto num caso como no outro, a causa real e única do malfeito são os feiticeiros. Só este ponto lhes importa. Só ele atrai sua atenção. Se, ao invés de se esgueirarem para dentro dos ratos de madeira, os dois feiticeiros tivessem dado vida a eles e os enviado para roerem os cocos, como outros encarregam um crocodilo de sua fabricação capturar seu inimigo, como os feiticeiros africanos enviam um leão "criado" por eles para devorar uma pessoa ou seu rebanho, nem por isso eles deixariam de ser os verdadeiros autores do ato. O nativo não dirá somente, como nós, que esses ratos, esse crocodilo, esse leão são seus servidores, seus instrumentos, os executores de suas ordens. Seu pensamento vai mais além. Ele vê nesses animais, artificiais ou não, como que prolongamentos da personalidade dos feiticeiros. Eles são seus pertences, ou seja, partes integrantes. O que fica claro, de uma maneira concreta e ingênua, quando os dois feiticeiros se introduzem nos ratos de madeira.

Mitos e contos do mesmo gênero foram recolhidos nas regiões as mais diversas. Assim, na ilha Pentecostes,

> *crianças ficam irritadas com sua avó, que não lhes dá o que comer.*
>
> *Então, cansadas (de pedir), elas vão cortar uma árvore e entalham um tubarão. Elas o puxam, cantando:*
>
> *"Tubarão, tubarão, leva quem?*
>
> *Leve nossa avó.*
>
> *Leve-a por quê?*

*Leve-a pelo nosso coco (que ela não lhes deu)".*

*E elas o puxam e cantam. Chegando em casa, elas o deixam e o tubarão entra na casa, pega a avó e salta no mar.*

*E é por isso que os tubarões comem as pessoas.*[402]

Neste conto, que pertence à classe dita etiológica, a irritação dessas crianças produz o mesmo efeito que, no conto papuano, a cólera da mulher ciumenta. Ela enfeitiça. Esta temida "disposição" age magicamente e transforma o tubarão de madeira em tubarão vivo.

Entre os Dayaks,

*chamam-se **pulong** pequenos animais, quase do tamanho de ratinhos, que alguns **hantuen** (um tipo de feiticeiro) entalham em um pedaço de madeira e que podem tornar vivos em seguida. Esses **pulong**, o **hantuen** pode enviá-los para fazer mal a alguém, quando ele mesmo não pode ir pessoalmente.*

*Eles penetram o corpo da vítima e ali causam dores de barriga atrozes e persistentes, que matam, às vezes depois de vários anos.*[403]

Também entre os Esquimós Netsilik, uma senhora humilhada pelas outras fabrica um urso de neve, que vira um animal formidável[404]. Eu já tive oportunidade de citar uma lenda bem semelhante a esta[405].

Em um conto dos Quinaults (América do Norte), "um dia, Grouse fez uma foca de madeira, que ele entalhou no cedro. Ele a escureceu no fogo. Depois, falou com esta foca e lhe disse o que ela tinha de fazer. A foca mergulhou na água e foi para alto-mar"[406].

Os animais assim fabricados e vivificados nem sempre são

destinados a fazer o mal. Por exemplo, entre os Esquimós do cobre,

> *existiu um homem que podia fabricar todo tipo de salmão com madeira. Ele os entalhava com golpes de machado e quando os terminava, os jogava em um lago. Para cada espécie de salmão, ele empregava uma madeira da mesma cor que sua carne. Todas as madeiras são salmão, dizem... Dizem que os escorpiões do mar são feitos de uma espécie de salgueiro que cresce ao longo da costa e que tem uma casca espessa.*[407]

No rio Mackenzie, havia em uma tribo, dois velhos que não recebiam nada para comer. Um dia, em que haviam matado ursos polares, um desses velhos pegou um pouco de seu sangue, colocou em um pote de madeira e fez um urso polar. Esse foi, dizem, o primeiro que ele fabricou, mas, em seguida, ele se pôs a fazê-los maiores. Quando esse primeiro urso cresceu, ele foi caçar e capturou duas focas, de sorte que os dois velhos tiveram comida em abundância. Frequentemente também esse urso lhes trazia focas barbadas. Mas, um dia, o velho lhe disse para trazer ursos polares. No dia seguinte de manhã, o urso tinha um ar triste. Por fim, ele partiu, matou vários ursos polares e os trouxe. Depois disso, ele foi-se embora e nunca mais voltou. Quando os dois velhos perceberam que ele não voltaria, eles entoaram um canto mágico, choraram e morreram[408]. O animal "artificial" é aqui perfeitamente semelhante aos seus congêneres "naturais". Ele está unido a eles pela mesma solidariedade, como se tivesse "nascido" como eles e tivesse herdado seu sangue. (De fato, foi com o sangue do urso polar que ele foi feito). Ao lhe ordenarem que mate seus irmãos, os velhos cometeram uma falta imperdoável. Ele obedece, mas, em seguida, desaparece. Os velhos sabem então que só lhes resta morrer.

Eis, por fim, um último conto deste gênero, recolhido entre os Pawnees.

> *Um rapaz não possuía um cavalo. Ele era pobre. Ele tinha uma paixão pelos cavalos e, frequentemente, sentado na beira d'água, ele olhava os outros rapazes que vinham dar água para os seus. Um dia, ele decidiu que, ele também teria seus cavalos. Ele se levantou, atravessou o rio, trouxe madeira e fez um curral para eles. Então, ele derramou água sobre a argila, que ficou consistente. Em seguida, ele fez dois cavalos de argila... Todos os dias, ele vinha dar água para seus cavalos. Ele os descia até o rio e enfiava seus focinhos na água. Feito isso, ele os levava de volta para o curral e colocava capim e folhas verdes de árvores diante deles.*
>
> *Um dia, um dos cavalos caiu aos pedaços. O rapaz chorou algum tempo e disse: "Vou tomar muito cuidado com este que resta..." Uma noite, ele teve um sonho. Ele vê um cavalo que lhe diz: "Meu filho. Eu sei que você é pobre. A terra-mãe tem pena de você. Eu sou um fragmento dessa terra-mãe. Eu te pertencerei. É preciso que você faça o que eu te direi e você será um chefe". O rapaz acordou. Era um grande dia. Ele foi até o lugar onde ele havia deixado seu cavalo. Lá, diante de seu pequeno curral de salgueiro, estava um belo cavalinho.*
>
> *O rapaz esfregou os olhos, se perguntando se esse cavalo era real... Ele lhe dá água. O cavalo começa a falar com ele. "Minha criança, a terra-mãe teve pena de você. Eu sou um dos cavalos de argila que você tinha em seu curral". O rapaz se torna chefe.*[409]

Neste conto, como nos precedentes, parece implicada a ideia

de que uma “disposição” tem o poder de produzir magicamente certos efeitos. O desejo intenso que queima nesse rapaz, quando ele vê os outros dando água para seus cavalos, tem uma virtude comparável a da cólera, do desejo de vingança, da inveja (da qual é parente próxima), que nós vimos, em outros contos, ser tão eficazes. De uma maneira que talvez seja impossível tornar clara, mas que os primitivos sentem real, sem precisar representá-la distintamente, essas “disposições” fazem com que os animais assim fabricados se tornem vivos e vão logo executar as ordens de seus “criadores”.

*
* *

Até que ponto essas histórias extraordinárias são críveis? Elas são simplesmente contos considerados como mais ou menos verossímeis, sem que sejam consideradas como outra coisa além de ficções ou fábulas? Ou, pelo contrário, elas são vistas como eventos realmente acontecidos e que podem, a qualquer instante, voltarem a acontecer? Colocada desta forma, a questão não comporta uma resposta simples, categórica e válida em todos os casos. É preciso levar em conta as diferenças entre as civilizações, entre as tribos de um certo grupo e entre os indivíduos de uma mesma tribo. Às vezes, um observador assegura que os nativos distinguem muito bem entre as tradições e os mitos que são objetos de fé e os contos que os encantam ou divertem, enquanto que outros, falando da mesma tribo, não hesitam em afirmar o contrário. Seria preciso, em cada caso particular, determinar o alcance exato dos termos empregados e ponderar o valor dos testemunhos. Vale dizer que não conseguiríamos empreender aqui este tipo de pesquisas. Devemos nos limitar a notar o que são, geralmente, aos olhos dos nativos, os contos e as lendas dos quais escolhemos alguns exemplares.

Todavia, por mais estranho que isso possa nos parecer, eles são considerados, salvo exceções bem raras, como “verdadeiros” ou, pelo menos, perfeitamente verossímeis. Este é um ponto onde se faz sentir mais nitidamente a diferença de orientação entre a mentalidade primitiva e a nossa. A mentalidade primitiva se move em um mundo muito mais fluido, onde as potências invisíveis intervêm constantemente no curso dos fenômenos e onde nada é impossível sob o ponto de vista físico. Que razão os primitivos teriam para suspeitar da veracidade dos contos, já que podem acontecer todos os dias __ e acontecem, com efeito __ coisas não menos extraordinárias? Umas trinta pessoas não viram pessoalmente a mulher-hiena mencionada pelo Sr. Cardinall?

Bem recentemente, no rio Sepik (Nova Guiné ex-alemã), o chefe de uma expedição ficou sabendo do seguinte caso.

> *Na aldeia de Krinjambi, o **tul-tul** (chefe) me fez saber que um crocodilo tinha atacado e matado sua filhinha, que estava sentada em uma canoa, a pouca distância da aldeia. O **tul-tul** prestava queixa contra a feitiçaria praticada por um nativo de uma aldeia situada a alguns quilômetros subindo o rio. Este, querendo matar a filha do **tul-tul**, tinha dado a um pedaço de madeira a forma de um pequeno crocodilo. Em seguida, ele o tinha colocado na água, dizendo-lhe que ele descesse a corrente a nado e fosse atacar a criança. Era inútil, acrescenta o explorador, tentar tirar da cabeça do **tul-tul** que o pedaço de madeira tinha se transformado em um verdadeiro crocodilo e tinha causado a morte de sua criança.*[410]

Essa convicção, a tribo inteira certamente compartilha com seu chefe. Nós encontramos o equivalente dela em numerosas

sociedades onde se fala (e não somente nos mitos e nos contos) de leões, de crocodilos, de serpentes etc. artificiais e homicidas, como o crocodilo do rio Sepik.

Em civilizações mais avançadas, mesmo continuando a contar histórias deste gênero, deixa-se pouco a pouco de tomá-las como verdadeiras. E, no entanto, encontramos às vezes, em sociedades relativamente evoluídas, crenças análogas e não menos surpreendentes[411].

Que um pedaço de madeira entalhado em forma de crocodilo vire subitamente um animal vivo, que nada e que vai pegar a presa que lhe foi designada, essa crença parecerá menos inconcebível, se não nos esquecermos que, para essas mentes, nenhuma transformação está excluída antecipadamente como sendo absurda e inadmissível. Além disso, eles não separam os seres animados dos outros, da mesma maneira que nós. Geralmente, a diferença lhes parece desprezível. Os objetos que chamamos inanimados participam, como os seres vivos, mesmo que em diversos graus, de um mesmo princípio de vida que circula por toda parte e que passa de um para o outro. Os animais e as plantas não têm o privilégio de crescer; as pedras e os minerais também o fazem. O curandeiro encoraja o feitiço que ele emprega. O adivinho fala ao porco, cujo fígado ele vai interrogar. Portanto, porque se conceberia uma distância intransponível entre o modelo em madeira e o crocodilo vivo? O que poderia impedir o malefício do feiticeiro de transformar um no outro?

Quando os nativos falam dessa transformação, ela suscita em sua mente imagens diferentes do que na nossa. Aos nossos olhos, ela ultrapassaria tudo o que se pode racionalmente imaginar. As fibras lenhosas que preenchem o interior do modelo em madeira seriam

substituídas, milagrosamente, por uma prodigiosa multidão de células vivas, por líquidos, vasos, aparelhos etc. Mas o primitivo não representa o interior do crocodilo em madeira e nem outro qualquer. Ele só presta atenção na estrutura visível, na aparência exterior. Deste ponto de vista, não há transformação, no sentido pleno da palavra, quando um crocodilo de madeira se põe a viver e a se comportar como os outros. Essa mudança prova simplesmente que um feiticeiro tem o poder de fazer esse crocodilo passar do primeiro estado para o segundo. Às vezes, cumprida sua missão, o animal volta à sua condição primeira de modelo imóvel em madeira.

A pouca importância que os primitivos atribuem à complexidade dos órgãos internos e às suas funções se explica por sua maneira habitual de representar as causas. Eles não ignoram que se esses órgãos são destruídos ou mesmo somente lesados, os seres vivos perecem mais ou menos rápido. Mas, nem por isso eles deixam de acreditar que a vida depende de outras coisas. Por exemplo, da presença no corpo de uma força, de um princípio, de um tipo de "alma", geralmente sob uma forma material (como, por exemplo, da gordura dos rins, em algumas tribos australianas). Enquanto ela permanecer ali, o indivíduo vive. Se ela for retirada e danificada, ele morre, qualquer que seja o estado de seus órgãos. Em outros termos, uma pessoa não vive porque as funções de seus pulmões, de seu coração, de seu fígado, de seu cérebro etc. estão normais. Elas estão normais assim porque ele vive. Se então o feiticeiro é suficientemente poderoso para fazer viver o modelo em madeira de um animal, no mesmo ato este é provido dos órgãos necessários. Quando, terminada a tarefa, o feiticeiro lhe retira a vida que lhe havia dado, os órgãos desaparecem e ele volta a ser um simples pedaço de madeira. A vida, cuja presença e ausência o

feiticeiro controla, não é resultante da ação sinérgica de um conjunto de causas segundas. Ela manifesta a ação presencial de um princípio místico. Poderíamos dizer que, se, para esses primitivos australianos e outros, a morte jamais é natural, a vida, de um outro ponto de vida, também jamais é. Nem uma nem outra é compreendida por eles como é por nós.

O que é verdadeiro para a vida em geral, vale também para esta ou aquela função do ser vivo. Não é porque temos olhos que nós vemos. A visão é um poder, análogo aos poderes mágicos. Os animais o possuem e, neles, ele é exercido por meio dos olhos. Estes participam deste poder, do qual eles são os órgãos (no sentido de instrumentos). Pinta-se, portanto, olhos na proa de uma embarcação de pesca, para que ela saiba melhor se dirigir aos lugares onde se encontrará peixe. De uma maneira que o primitivo não experimenta necessidade de analisar, esses olhos comunicam ao barco alguma coisa desse poder da visão. Da mesma forma, não é porque os pássaros possuem asas que eles são capazes de voar. Erguer-se nos ares, ali se manter e percorrê-los, supõe um poder mágico que os pássaros são dotados. Este poder é exercido através das asas. Estas participam deste poder. É por isso que o feiticeiro ou o xamã que quer voar e que tem o poder mágico necessário, colará penas de pássaros nos ombros e nos antebraços e se tornará assim um tipo de pássaro. Se o poder mágico faltar, só as plumas não bastarão. Elas são o veículo de uma participação. Para isto elas são procuradas e empregadas.

O seguinte fato joga alguma luz sobre o caráter místico da função e o papel do órgão, tais como os primitivos os representam.

> *Um dia, em um pequeno afluente do Barito (rio de Bornéo), eu vi, parada, uma grande embarcação que seu*

*proprietário tinha colocado, na popa, uma roda elevatória composta de quatro pás, que devia fazê-la avançar na água sem nenhuma força motriz. Esse homem... tinha visto um vapor da Cia. Paket-Vaart navegar uma vez no Barito, com sua gigantesca roda na popa e quis ver se seu barco não poderia navegar da mesma maneira.*[412]

A roda corresponde às asas e a embarcação aos pássaros. No grande navio holandês, a roda é o veículo do poder místico que assegura sua propulsão. Quem sabe se outra roda, fixada na popa do barco do nativo, não participará também de um poder místico do mesmo gênero para fazê-lo navegar?

*

* *

Um professor nativo do Daomé, cristão, muito instruído, interrogado sobre a questão de saber se seus compatriotas acreditavam na realidade das histórias com animais que são abundantes em seu folclore, assegurou que eles não duvidam nem um pouco disto. Apesar da surpresa e das objeções de seu interlocutor, ele ficou firme nesta resposta. Excelentes observadores __ Rasmussen, entre outros __ também constataram o que foi chamado de extrema credulidade dos primitivos. No entanto, quando estes afirmam que essas histórias de animais são "verdadeiras", nós temos dificuldades em levar isto a sério. Mas este ceticismo não provém do fato de que, sem tomarmos cuidado com isto, atribuímos a eles nossa atitude, nossos hábitos, nossa orientação mental? Ao invés de fazer um esforço para penetrar o sentido de sua mentalidade, nós a supomos, sem pensar nisto, semelhante à nossa,

tal como somos no presente, com nossas exigências lógicas e um espírito crítico que se desenvolveram ao longo de muitos séculos. As consequências deste postulado mal fundamentado não tardam a aparecer. O que eles dizem, por exemplo, com relação à verdade dessas histórias nos desconcerta a tal ponto que não podemos acreditar, a não ser que talvez eles não compreendam nossas questões ou que suas respostas não são sinceras. Mas, façamos um esforço enérgico e perseverante para penetrar realmente em sua maneira de pensar. Ao invés de imaginar sua atitude mental tomando a nossa como modelo, tratemos de compreendê-la tal como ela se expressa em suas palavras e seus atos. Se conseguirmos isto, ela não nos parecerá mais tão enigmática e tão ininteligível.

Em resumo, como eu já tive oportunidade de indicar, sua experiência não coincide exatamente com a nossa, nem em extensão e nem em profundidade. Os lobos, os ursos, as serpentes etc., que também são pessoas, como vemos quando eles tiram sua pele; os leões, os leopardos, os crocodilos "criados" pelos feiticeiros para devorar sua vítima ou seu rebanho; os animais "artificiais" que são vivificados etc., tudo isso, que é pura ficção para nós, é, para inúmeros primitivos, objeto da experiência propriamente dita. Lembremos da atitude do *tul-tul* papuano, cuja filhinha foi levada por um crocodilo, obra de um inimigo e da mulher-hiena, que tantas pessoas viram pessoalmente na casa de um funcionário da administração do Togo etc.. Estes fatos e muitos outros semelhantes são simplesmente colocados, por quase todos os nativos, no mesmo plano que os eventos cotidianos. Não que eles também não os julguem extraordinários. Mas, *o extraordinário faz parte do que acontece normalmente*. Da orientação mística de sua mente e das atitudes que ela provoca, resulta que os dados imediatos da

experiência são muito mais numerosos para eles do que para nós. Eles são, como sabemos, particularmente atentos ao que lhes mostram seus sonhos, os presságios, a adivinhação, as premonições, os pressentimentos, a telepatia, enfim, tudo o que aparece revela a presença e a ação de forças e potências invisíveis.

Assim, sua experiência, que, em grande parte, não se distingue da nossa, compreende também muitos dados que escapam ao branco e que só o nativo pode ver e sentir. Nada o leva a desconfiar da porção de sua experiência que, segundo nós, é quimérica.

De onde viria a ideia de suspeitar do seu valor objetivo, mais do que do resto? Quando recebemos a notícia de que um incêndio explodiu em Nova Iorque e causou grandes prejuízos, não pensamos nem por um instante em duvidar da notícia. Mais de uma vez soubemos de edifícios assim destruídos pelo fogo, com todo seu conteúdo. Da mesma forma, quando, em um mito ou em um conto, um lobo retira sua pele e vira uma pessoa, o Esquimó sabe que a mesma transformação aconteceu inúmeras vezes. Este detalhe não o perturba nem por um minuto. A questão: "É verdade?" não se apresenta em sua mente, pois, em sua experiência, os fatos deste tipo são corriqueiros. Se esta questão é levantada diante dele e ele a compreende, ele fica surpreso, como nós ficamos com sua "credulidade". Ele não pode compreender seu alcance. Para compreendê-la, ele precisaria mudar bruscamente de atitude mental, abandonar subitamente a parte de sua experiência que mais profundamente o interessa e substituir a representação de um mundo onde a ordem sofre a cada instante a intervenção de forças místicas pela representação do mundo intelectualizado do europeu. É pedir um tipo de milagre. De fato, o nativo acha simplesmente a questão fora de propósito e um pouco ridícula (é uma ideia de homem

branco). Ele responderá polidamente que, com efeito, essas histórias são "verdadeiras". Se a porção de sua experiência de onde elas surgem fosse nitidamente distinta da outra que é comum com a nossa, se ela só fizesse lhe dar acesso a um mundo onde não penetramos e consideramos, em geral, imaginário, a dificuldade seria menor. Mas os fatos não mostram a existência de uma tal linha de demarcação. Pelo contrário, as forças sobrenaturais que os primitivos sentem por todo seu redor intervêm sem cessar no curso regular da experiência ordinária para modificá-la. Elas podem dar a esta experiência, mesmo no que ela tem de mais banal, de mais cotidiano, uma fisionomia e uma coloração tão desconcertantes para nós quanto familiares para o nativo. Daí, as surpresas sempre novas. Descobre-se um belo dia que tal ser ou tal objeto banal é também uma coisa totalmente diferente aos seus olhos. A ideia que ele tem sobre o objeto está a quilômetros da nossa, enquanto que nós nem imaginávamos que pudessem existir as duas.

Consideremos, a título de exemplo, a representação dos animais, que têm tanta importância nos mitos, no folclore e, de uma maneira geral, na experiência (em sentido amplo) dos primitivos. Quando eles se veem subitamente na presença de um animal, por pouco que nesse momento eles estejam predispostos a receber a impressão do sobrenatural e principalmente se esse animal pertence a uma espécie dotada de poderes místicos, eles dificilmente deixarão de observar ou de imaginar alguma coisa de insólito em sua aparência ou comportamento. Imediatamente eles se perguntam: "É um animal de verdade? Não é obra de um feiticeiro ou um espírito que assumiu esta forma e que me quer mal?" É uma atitude quase instintiva, pois, só com o aspecto do animal, a categoria afetiva do sobrenatural já entrou em jogo. Eis alguns fatos, entre muitos, que

não deixam dúvida sobre este ponto.

> *Em Tikopia (Polinésia), a grande maioria das espécies está associada a seres sobrenaturais. Mas, nem todos os animais de uma espécie estão neste caso. Uns desempenham o papel de médium ou de materialização... outros, da mesma espécie, são simples criaturas inofensivas. Então, surge o problema: "Como distingui-los? Como separar o* ***atua*** *(espírito) sob forma animal do que é só um animal?" A discriminação é feita de maneira racional, de acordo com o comportamento do próprio animal. Se ele apresenta alguma coisa estranha, que não é característica da espécie, então é um* ***atua*** *disfarçado de animal. Se sua maneira de agir é normal, então é um indivíduo comum e pode ser tratado como tal.*[413]

Exemplos dados pelos nativos:

> *Se alguém, ao passar por uma floresta, vê um pássaro assustado voar para longe ou uma galinha-d'água saltar, é simplesmente um animal em sua forma natural. Mas se ele se aproxima da pessoa sem demonstrar o medo que se esperaria dele, ou se o pássaro voa acima de sua cabeça, emitindo um grito prolongado, sem razão aparente, pensa-se logo que nesse momento um ser sobrenatural está nele. O mesmo acontece com os peixes e morcegos, que são comuns na ilha.*[414]

> *Quando uma pessoa surpreende um morcego que come frutas em sua horta ou que roe um coco, se for uma pessoa prudente, ele não procura matá-lo, mas se contenta em espantá-lo, pedindo-lhe, em nome de Pu (ancestral), quando*

*ele voa batendo as asas, que ele vá procurar comida em outro lugar. A pessoa o trata com cuidado, por medo de que ele talvez seja um* ***atua*** *disfarçado de animal, que não o perdoaria se for tratado com brutalidade e se vingaria, voltando continuamente para pilhar sua colheita.*[415]

*O lagarto é uma verdadeira divindade (****atua****)... a divindade não está nele (enquanto ele é um lagarto), mas se transforma nele... O animal comum que rasteja na casa não passa de um lagarto, mas, quando aparece um com o corpo brilhando como se tivesse tomado um banho de óleo, então este é uma verdadeira divindade.*[416]

Da mesma forma, na América do Sul, entre os Taulipangs, que já mencionamos acima, além dos seres míticos que assumem tanto a forma animal quanto a humana,

*há um grande número de animais __ seja "verdadeiros" animais, seja representantes gigantescos da espécie __ que se distinguem de seus congêneres por suas qualidades sobrenaturais. Em sua grande maioria, não passam de pessoas que se transformam em animais vestindo sua pele... A onça também é uma pessoa que usa, por um tempo, sua pele animal. Inversamente, o curandeiro pode, à vontade, se transformar em onça. Além das onças terrestres, que é preciso colocar na lista dos animais sobrenaturais, por causa do poder que elas possuem, existem diferentes tipos de "onças d'água", que são, sem nenhuma dúvida, o produto da imaginação dos nativos.*[417]

Por fim, para não prolongar esta enumeração, na África oriental, entre os Kikuios,

*quando o chefe de uma aldeia encontra perto da porta uma certa lagarta, ele coloca um pouco de gordura e leite em seu caminho. Se ela dá meia-volta, tudo bem. Se, pelo contrário, ela contorna o lugar onde está a gordura... que foi colocada e continua rumo à aldeia, sabe-se que é um "espírito" que tomou a forma de uma lagarta e sacrifica-se um cordeiro.*[418]

Na África ocidental, entre os Ewes,

*a ideia nativa relativa ao crocodilo é, parece, que ele é a casa de um espírito... que, por não encontrar lugar em um corpo humano, foi obrigado a pegar o corpo de um animal inferior...*

*Outros nativos acreditam que os crocodilos não são habitados por um espírito maligno, mas que, como é impossível saber antecipadamente qual é e qual não é, é mais sábio e prudente se conciliar com todos.*[419]

Portanto, é de se imaginar a perturbação que a aparição súbita de certos animais pode provocar em um primitivo.

"Essa serpente, que parece querer na cabana, deve ser o parente morto na semana passada, que vem visitar os seus", pensa o Cafre. "O leão que eu vejo lá, é um chefe reencarnado ou a 'criatura' de um feiticeiro?", se pergunta um Lamba. Passarinhos no arquipélago malaio vêm comer arroz, na medida em que ele amadurece. Eles são impedidos, mas não sem hesitação. Não haverá entre esses pilhadores, algum ancestral que assumiu essa forma para vir pegar a parte que lhe é devida? Todos esses animais e muitos outros (sem falar da classe tão numerosa dos animais feiticeiros ou portadores de desgraças[420], que não são "verdadeiros" animais, mas,

na realidade, pessoas, mortos, espíritos, que assumiram esta forma e são muito semelhantes aqueles que os mitos, as lendas e os contos colocam tão frequentemente diante dos olhos do nativo. Eles pertencem, tanto uns como os outros, igualmente, a essa região da experiência que o coloca em contato com o mundo das potências sobrenaturais. Assim se explica também, que ele admita tão facilmente as transformações de humano em animal e de animal em humano, que o folclore não é menos rico que os mitos. Longe de serem incompatíveis com a experiência, elas ali encontram normalmente seu lugar. E, vice-versa, as transformações prodigiosas. às quais os contos acostumaram o primitivo desde a infância, contribuem para fazê-lo aceitar sem reflexão, como óbvias, as experiências semelhantes que se apresentam a ele.

*
* *

Vamos além. A distinção entre os animais "verdadeiros" e os outros, por mais importante que seja, não tem, no entanto, para os primitivos, um valor absoluto. Ou melhor, aqueles que não são simples animais, eles não os representam exatamente como nós. Poderíamos sustentar, sem paradoxo, que seus animais comuns ou "verdadeiros" estão mais pertos daqueles dos mitos e do folclore do que dos animais tais como nós os concebemos. Em nossa sociedade, a ideia que as pessoas menos instruídas fazem de um animal é, se podemos dizer assim, inicialmente "zoológica". Que crenças supersticiosas estejam ou não ligadas a ela, a imagem que os sentidos lhes fornecem se completa com algum conhecimento de relações objetivas. Eles distinguem os vertebrados dos insetos e, dentre os vertebrados, os mamíferos, os peixes, os pássaros etc.. Nossa própria língua implica em um esboço de classificação natural.

Bem outro é o ângulo sob o qual o primitivo vê os animais, mesmo os "comuns". Sua forma exterior não passa de um acidente e suas características objetivas mais marcantes não possuem uma importância maior. O que o interessa primeiramente e mais do que todo o resto, é o que esses animais "podem" e "sabem", ou seja, em que medida eles participam do mundo das forças sobrenaturais. Sem dúvida que essa preocupação dominante não o impede de observar com muito cuidado e paciência aqueles que ele precisa para sobreviver. Desde muito cedo ele é levado a conhecer quase infalivelmente seus costumes, suas migrações, seu crescimento, seus sons, seus esconderijos etc. Todo um conjunto de dados positivos muito exatos se junta em sua mente com tradições míticas que implicam, em geral, na ideia, vaga e inconsciente, de que os animais são ou foram pessoas.

Em quase toda parte o folclore conserva traços reconhecíveis desta última crença. "Antigamente, os animais eram negros" diziam os nativos de Queensland estudados pelo Dr. Roth. No dizer de Hardeland, os Dayaks, como muitos outros primitivos, pensam que os crocodilos dos rios são uma coisa diferente do que eles parecem. "Os *badjai* (crocodilos) são escravos de Djata (divindade das águas). Eles têm a forma humana e só se mostram disfarçados no mundo de cima"[421].

Na África do Sul, segundo os Bosquímanos, os babuínos diferem pouco dos humanos.

> *Eles falam bosquímano e sua língua soa aos ouvidos como o bosquímano. Quando nós os ouvimos conversar, somos tentados a pensar que há perto de nós pessoas que não sabíamos que estavam presentes. Quando nós os percebemos, vemos então que eram babuínos que conversavam como*

*pessoas...*

*Meu avô me disse também que os babuínos falam bosquímano. Ele me disse também que eles não se parecem com os outros seres, pois eles têm sua mulheres, que também tem a forma humana... Meu pai tinha o costume de dizer que se, de manhã, bem cedinho, eu ouvisse um babuíno me chamar, eu não podia conversar com ele.*[422]

Essas crenças foram observadas entre os Bosquímanos há mais de meio século e podem parecer excepcionais. No entanto, em outras sociedades que estão num grau igualmente baixo na escala, existe uma tendência marcante para colocar no mesmo plano os humanos e os animais. Assim, entre os Trumais e os Bororos, tribos do centro do Brasil, estudadas por Von Den Steinen, se quisermos compreender a ideia que eles têm dos animais

*é preciso colocar inteiramente de lado qualquer barreira entre o ser humano e o animal... O nativo não se vê separado do mundo animal por um abismo. Ele vê somente que os animais têm sua vida em família, se fazem entender uns pelos outros através de sons que eles emitem, possuem habitações, às vezes estão em guerra, se alimentam de sua caça ou de frutos, enfim, ele se sente* ***primus inter pares***[423]*, mas não superiores a eles... Seus mitos e suas lendas, que, aos nossos olhos são apenas contos e fábulas de animais, eles os levam a sério, como nós levamos a sério nossos livros santos e o que eles ensinam. Os humanos e os animais, neles são confundidos a tal ponto que, se ele acreditasse que sua pessoa é de uma substância diferente das outras criaturas, eles só estariam lá por brincadeira e diversão.*[424]

Em Sarawak (Bornéo),

> *os nativos, sem se colocarem a questão e sem formulá-la explicitamente, admitem praticamente que os processos mentais dos animais, sua paixões, seus desejos, seus motivos, suas faculdades de raciocínio, são da mesma ordem que as suas e, de fato, extremamente semelhantes. A prova de que os Kenyahs sustentam esta crença de uma maneira muito séria, é fornecida por seu comportamento no momento em que eles se preparam para uma expedição de caça ou pesca... Tomam-se minuciosas precauções para que os pássaros não possam ouvir o que se diz e avisar os peixes do que os Kenyahs vão fazer.*[425]

O mesmo acontece com a maior parte dos nativos da América do Norte. “Os Menominis acreditam que os animais de toda espécie são dotados de uma inteligência quase igual a dos humanos”[426]. Entre os Coeur d’Alènes, “respeitava-se muito o urso e o castor, pois se pensava que estes animais sabem, veem e ouvem tudo. Eles conhecem o que as pessoas dizem e pensam deles. Se uma pessoa tinha a intenção de caçá-los, eles sabiam. Eles só se deixavam matar por compaixão pelos humanos”[427]. (Vimos que esta última crença é corrente entre outros nativos e entre os Esquimós). Entre aqueles do Estreito de Bering,

> *acredita-se que muitos animais têm uma faculdade de audição sobrenatural. Se falamos deles, mesmo a uma grande distância, eles sabem. Por causa disto, tem-se muito medo dos ursos pardos ou negros. Dizem que se uma pessoa zomba dos ursos e lhes dá um apelido maldoso, não importa onde se esteja, os ursos ouvirão e na primeira oportunidade que se*

*estiver nas montanhas, eles a espreitarão para matá-la. Eles (os nativos) não gostam nunca de falar da caçada que vão realizar, por medo de que o animal possa ouvi-los e privá-los do sucesso. Um dia, eu conversei com meu guia que ia caçar renas e eu falei das chances que ele tinha de capturá-las. Ele pareceu chocado e me reprovou por informar as renas de suas intenções.*[428]

De acordo com as regiões e nesta ou naquela tribo, reconhece-se neste ou naquele animal uma sabedoria e poderes iguais, senão superiores, aos dos humanos. Detalhar essas crenças seria infinito e monótono e nós nos absteremos de fazer isto. Vimos acima[429] a reputação que o urso goza em numerosas tribos australianas. Ele não tem um prestígio menor nas regiões setentrionais e árticas da Ásia e da América. Na Sibéria, entre os Ostiaks de Iénisséi, "como em tantas outras populações do norte da Ásia, o urso não é um animal comum, mas sua alma é a de um homem morto"[430]. Sabe-se das honras que os Ainos lhes prestam. Entre os Crees (nativos das planícies) eles são chamados de "homens de quatro patas, filhos de chefe"[431]. Entre os Cherokees, "o respeito pelo urso e a crença de que ele é meio-humano são muito difundidos entre as tribos e se fundamentam, provavelmente, no hábito do animal de ficar de pé e na semelhança de suas pegadas com as pegadas de um pé humano"[432]. Talvez seja preciso levar em conta também o medo que ele inspira.

Em outros lugares serão a lebre, o crocodilo, o leão, o tigre, esta serpente, aquele pássaro, aqueloutro inseto, aos quais se atribuirá faculdades humanas e até mesmo sobre-humanas. A criança recebe e assimila essas crenças desde que se entende como gente e compreende o que se diz ao seu redor. Ela tem por essas crenças um

respeito religioso como tem para os mitos e não pensa, nem por um instante __ salvo exceções, geralmente bem raras __ em se perguntar se elas são fundamentadas. Para brotar, para se desenvolver, os germes da dúvida precisariam de uma atmosfera favorável, que dificilmente é encontrada nessas sociedades. Nelas o que predomina é a admiração pelas qualidades extraordinárias, os poderes quase sobrenaturais próprios de certos animais (ou de certas plantas). Eles são invejados e bem que se gostaria de tomá-los para si. Para conseguir isto recorre-se a métodos variados. Um dos mais comuns consiste em comer o animal e, mais precisamente, os órgãos onde reside a faculdade superior que se busca adquirir. Assim, só para me limitar a um exemplo, entre os Ainos,

> *o melro d'água desceu do céu. Ele é negro e vive ao longo dos cursos d'água. Seu coração é extraordinariamente sábio e seus discursos muito eloquentes. Então, quando se mata um deles, é preciso abrir imediatamente seu corpo, arrancar seu coração e engoli-lo. Isto deve ser feito antes que ele esfrie ou seja danificado de uma maneira qualquer. Se uma pessoa engole, assim, imediatamente, o coração de um melro, ela se tornará muito sábia, terá o dom da palavra e, em uma discussão, poderá levar vantagem sobre todos os seus adversários.*[433]

Uma observação do Sr. Westermann mostra bem as características particulares da experiência que certos primitivos têm das qualidades místicas dos animais e sua relação com as crenças totêmicas.

> *Entre os Kpelles, quase não existem animais totens que não se distingam por uma qualidade desejável ao ser humano.*

*Através disto se expressam a convicção de que muitos animais __ pelo menos em certos pontos __ são superiores ao ser humano, já que possuem mais força, rapidez e sabedoria que ele. O ser humano não se sente superior aos animais. Ele é seu parente próximo e não está abaixo de sua dignidade estabelecer múltiplas relações com eles e tomá-los como auxiliares e aliados na luta pela vida. Esta relação de estreita amizade aparece no motivo folclórico dos animais "socorristas".*

*A ajuda trazida pelos animais acontece exatamente sob a forma de um camarada que vem em socorro de outro. O elefante protetor do caçador se coloca entre ele e outros elefantes e o ajuda a abatê-los. O leopardo defende os campos de seu amigo humano contra os ladrões, antílopes e porcos selvagens. Ou então __ e isto é o mais importante __ o animal protetor transfere, ao ser humano que lhe presta um tipo de culto, suas preciosas qualidades. O leopardo transfere sua força; o antílope anão, sua sagacidade e até mesmo a banana transfere sua fecundidade e o vento transfere sua velocidade. A transferência é facilitada pelo fato de que o ser humano pode se transformar em seu totem e assim fazer-se absolutamente um com ele.*

*Esta explicação do totem responde completamente às visões dos nativos, tais como eles as expressam.*[434]

*
* *

Em um artigo recente, o Capitão Rattray chama a atenção para o que ele chama de *Zusammenleben* das pessoas e dos animais, para a íntima associação entre eles (eu acho melhor chamar de

participação), que vimos muitos exemplos. Ele próprio relata algumas delas. Em uma tribo dos territórios da Nigéria do Norte, um pai, revelando os segredos do clã ao seu filho que acaba de atingir a puberdade, lhe ensina que o leopardo é seu totem, que é proibido matá-lo e que ele mesmo (o pai), por ocasião de sua morte, terminadas as cerimônias funerárias, reaparecerá sob a forma de um leopardo. Em outro lugar, os membros do clã do crocodilo dizem ao Capitão Rattray:

> *"Se matarmos um crocodilo, ficaremos leprosos. Em Bojan, cada um tem seu crocodilo. Quando uma pessoa se aproxima de seu fim, seu crocodilo morre primeiro. O crocodilo sai da água para morrer e ele é enterrado com os lamentos de costume. Dá-se a ele um pequeno pedaço de tecido branco e joga-se cerveja sobre seu túmulo (como se faz para uma pessoa). Matar um crocodilo é matar uma pessoa de Bojan. Jamais um crocodilo nos mataria sem uma boa razão. O crocodilo se parece com a pessoa que o tem. Se você é gordo, seu crocodilo é gordo. Se você tem um pé doente, ele também tem.*[435]

Fatos deste tipo são inumeráveis e não somente na África ocidental. Eles provam a evidência de dois pontos que esta obra quis mostrar: 1º) nas representações mais importantes aos olhos dos primitivos, os animais ocupam um lugar que seria difícil exagerar; 2º) em sua concepção do animal, mesmo que ele seja apenas um animal, entram elementos místicos. O animal "verdadeiro" participa também, em alguma medida, da natureza daquele que também é um ser humano.

Os poderes pelos quais os primitivos se sentem rodeados por todos os lados a cada instante, não são, no entanto, todos invisíveis e

intangíveis. Há os que se pode ver se mover, se aproximar, atingir ou evitar. São os animais. Alguns possuem armas naturais temíveis, outros possuem poderes surpreendentes, qualidades maravilhosas que o ser humano seria muito feliz em se apropriar. Eles pertencem, portanto, ao mesmo tempo, aos dois domínios da experiência (o positivo e o místico). Com estas duas condições, eles assombram quase constantemente as mentes dos primitivos. Por um lado, com efeito, a necessidade os obriga, para não morrerem de fome ou de frio, a encontrar os meios de dominar certos animais e conciliar seu favor. Por outro, as tradições, os mitos, às vezes as instituições de sua tribo lhes revelam o papel que os animais (que são ao mesmo tempo humanos) desempenham também no mundo invisível e nas relações cotidianas deste mundo com a realidade visível.

De sorte que, os animais encontrados no dia-a-dia, mesmo que não levantem nenhuma suspeita de que não são "verdadeiros", não diferem essencialmente daqueles que povoam os mitos e o folclore.

Não falemos, no entanto, de antropomorfismo, com relação a mentes assim orientadas. Eles não possuem nenhuma ideia "botânica" das plantas e nem uma ideia "zoológica" dos animais[436]. Ou, pelo menos, entre eles, esta ideia permanece dominada por elementos de uma natureza bem diferente, pois ela não se afasta jamais inteiramente de crenças quase religiosas, implicadas nas instituições.

É somente quando se começa a distinguir a animalidade da humanidade, quando se toma o hábito de separar nitidamente uma da outra e, enfim, a opô-las, que há lugar para um antropomorfismo. Então se torna possível atribuir a um animal, mais ou menos nitidamente, estas qualidades e aqueles defeitos propriamente humanos. Será melhor nos convencermos que isto é um jogo e que,

entre os humanos e os animais a distância parece intransponível. Parecendo não levar isto em conta, o antropomorfismo tem por efeito, indiretamente, ressaltá-la. Mas os mitos e os contos primitivos que falam de humanos-animais e de animais-humanos não fingem ignorar essa distância. Ela lhes é verdadeiramente desconhecida. Eles não devem isto, portanto, ao antropomorfismo. Eles lhe são anteriores e muito.

E o que diz você, pensará talvez, dos contos de animais, tão numerosos em muitos primitivos __ por exemplo, entre os Bantos __ que os divertem tanto e cujo véu transparente revela o humano sob o animal, muito mais do que o esconde? Jamais se ousaria zombar abertamente do chefe. Mas quando o rei dos animais, o leão ou o elefante, é enganado, ridicularizado, zombado, quando ele cai, enfim, na armadilha armada por um animalzinho astucioso, quando, a favor do conto, a sátira supera por um instante o rancor dos fracos oprimidos, os personagens do drama não são animais caricaturados com traços humanos? Esse folclore inesgotável não está na base do antropomorfismo? É verdade. Mas também ninguém toma totalmente esses humanos disfarçados como verdadeiros animais. Convém, portanto, reservar no folclore dos primitivos um lugar à parte para esses contos de tendência satírica ou moralizadora. Mas, se nos reportarmos aos contos de animais citados nos capítulos precedentes, onde esta tendência não aparece, veremos imediatamente que o antropomorfismo não acrescentou nada ali. Aqueles cervos, aqueles leões, aqueles urubus-reis etc., cujas naturezas são originalmente duplas, ao mesmo tempo humanas e animais, jamais foram animais pura e simplesmente __ como nós os concebemos __ aos quais se atribuíram qualidades humanas. Sua natureza própria, muito diferente do que chamamos animalidade, de

forma alguma precisou ser coberta com um verniz de humanidade.

De resto, é melhor evitarmos aqui distinções e definições rígidas e exclusivas. Nada impede que animais representados inicialmente como acabamos de mencionar, sejam encontrados mais tarde, em muitos contos, travestidos de humanos. Mas, sob este antropomorfismo de superfície, geralmente bem apoiado na trama, persistem frequentemente alguns vestígios mais ou menos nítidos da representação primitiva dos animais, como encontramos ao mesmo tempo nos mitos e no folclore.

*

* *

Vimos a que ponto os traços principais do folclore primitivo, em particular dos contos de animais, são semelhantes nas regiões e nas sociedades as mais diversas. Essa constância só raramente se interrompe. Em quase toda parte, os mitos, as lendas e os contos nos falam dos mesmos seres mistos, ao mesmo tempo humanos e animais, capazes de assumir, quando querem, uma ou outra forma e nos descrevem o mesmo mundo "fluido". Nisto, os Esquimós e os Ainos não deixam nada a desejar aos Aruntas e aos Marind-Anims, nem aos Bantos e aos outros negros africanos ou aos nativos da América do Norte e do Sul.

Por sua vez, o folclore de nossa sociedade se mostra, sobre esses pontos, extremamente próxima do folclore dos primitivos. É necessário mostrar aqui provas disto? Basta, para nos convencermos, abrirmos qualquer coletânea de contos populares, franceses, ingleses, alemães, italianos, espanhóis, romenos, eslavos, gregos etc., ou simplesmente nos lembrarmos dos contos de Perrault, por mais estilizados que eles sejam. O lobo da **Chapeuzinho Vermelho**

é um animal-humano. Sob sua forma de lobo, ele fala e raciocina como um ser humano. Sob a forma da Vovó, ele se comporta como uma besta selvagem. O caso do **Gato de Botas** é ainda mais nítido. Este animal-humano é o mais fiel e o mais experto dos servidores. Seu senso de oportunidade e sua audácia fazem a fortuna de seu dono. Uma hora ele aparece sob a forma humana e em outra ele aparece como um quadrúpede. No fim, ele renuncia definitivamente ao seu exterior de gato. No entanto, sua dupla natureza não desapareceu. "O gato vira um grande senhor e só corre atrás dos ratos por pura diversão", o conto termina com estas palavras. Em **Cinderela**, o mundo é inteiramente fluido. O poder das fadas jamais encontra qualquer resistência. Sob suas ordens, instantaneamente, as transformações mais incríveis acontecem. Uma abóbora vira uma carruagem, camundongos se transformam em cavalos cinzas, uma ratazana vira um cocheiro, seis lagartos viram lacaios. Quando soa a última badalada do dia, todos retomam sua antiga forma.

Esses contos populares, como se sabe, vem de muito longe e não estão próximos de desaparecer[437]. Erraríamos se ignorássemos seu significado profundo e seus elementos comuns a épocas e civilizações, aliás, bem diferentes. Crenças religiosas, estrutura social, densidade da população, vida econômica, relações com o exterior, desenvolvimento das artes e das ciências, sob todos estes aspectos e sob muitos outros ainda, a distância entre nossas sociedades e aquelas chamadas de primitivas foi crescendo sem cessar. No entanto, o folclore permaneceu em toda parte semelhante em seus traços essenciais. Os contos populares da Europa nos oferecem a mesma representação de um mundo fluido que os mitos australianos e papuanos.

A explicação deste fato levaria longe, fora do alcance da

presente pesquisa. Mas podemos pelo menos indicar, em algumas palavras, que caminho ela teria, sem dúvida, que seguir. Se admitirmos o estreito parentesco de nosso folclore com os mitos e contos dos primitivos (e isto não parece contestável), é, portanto, uma mesma mentalidade que se expressa tanto num, como nos outros. Ela os marcou semelhantemente com suas características essenciais. Por conseguinte, uma boa parte do que foi estabelecido acima, no tocante aos mitos dessas tribos tão afastadas de nós, vale também para o folclore (em particular para os contos de animais) das sociedades ocidentais. Então, o que ele tem de misterioso, de fantástico e mesmo de extravagante, se esclarece e se torna inteligível. Basta que nos reportemos a essa mentalidade de onde ele surgiu. Reconhecemos nele as tendências intensamente místicas e a indiferença à contradição, quando participações entram em jogo.

Para os australianos e mesmo para muitas sociedades de civilizações relativamente "avançadas", os mitos e a maior parte das lendas e dos contos, como vimos acima, são consideradas histórias verdadeiras. No pensamento desses primitivos, o mundo fluido que é seu teatro se distingue, sem dúvida, do mundo mais estável onde eles vivem. No entanto, eles estão em pé de igualdade no conjunto de sua experiência. A nosso ver, pelo contrário, essa fluidez parece incompatível com as condições do real, tanto lógicas quanto físicas. Todos, tanto ignorantes como sábios, nos sentimos viver numa natureza intelectualizadas, cuja estrutura é feita de leis necessárias e formas fixas, correspondentes a conceitos. Ninguém, entre nós, pode, portanto, acreditar nesses contos, exceto as criancinhas. Eles se tornaram fabulosos e incríveis. Eles não se transmitem também fielmente de geração para geração. Eles são vestígios vivos de uma mentalidade que nos parece muito distante, aliás. Vestígios

inofensivos, pois o mundo para onde esses contos nos transportam é hoje em dia o reino da fantasia e que não pretende encontrar lugar no plano da realidade.

Por outro lado, poucas pessoas, entre nós, se mostram insensíveis ao encanto desses contos. Grandes e pequenos se divertem igualmente. Sem dúvida que eles não são colocados entre as grandes obras das literaturas, clássicas ou modernas. Mas, o que eles trazem, sente-se instintivamente que seria inútil procurar em outros lugares. Se sua forma permanece, geralmente, indiferente, em compensação, o saber que neles é encontrado é único. De onde vem esta impressão, tão viva e tão geral? Precisamente do fato de que eles nos colocam em contato com o mundo fluido da mentalidade primitiva e nos introduzem no meio de seres extraordinários que só são possíveis naquele mundo.

As obras literárias (poemas, romances, novelas, dramas, comédias etc.) pouco se permitem sair dos limites de nossa experiência, real ou possível. Um romance, por exemplo, uma comédia, só nos mostram homens ou mulheres muito semelhantes a nós e num meio que nos seja mais ou menos familiar. O que eles dizem, o que eles fazem, mesmo quando se trata de personagens simbólicos ou heroicos ou exóticos, implicam sempre, em última análise, numa concepção geral da natureza e da sociedade comum, por assim dizer, presuntivamente, ao autor e ao seu público. Mesmo se o escritor não é um realista, mesmo se ele não tem a preocupação de fazê-la a mais "semelhante" possível, ele acredita, no entanto, necessário que sua obra seja "verdadeira". Ele não consentirá que ela choque a verossimilhança psicológica, nem que ela apresente como reais eventos manifestamente absurdos. É preciso que os fatos possam parecer como ele os conta e que seus heróis possam agir

como eles o fazem sob nossos olhos. Esta é a primeira regra do jogo e nenhum autor de bom senso pensaria em violá-la.

Os contos do folclore ignoram esses escrúpulos. Eles se preocupam muito pouco com a possibilidade lógica ou física dos prodígios que eles contam e muito menos com a verossimilhança psicológica. Nos contos de fadas que mencionamos há pouco, um gato que é também uma pessoa se torna um grande senhor, sem deixar de ser um gato. Em menos tempo que é necessário para escrever, uma abóbora se transforma em carruagem e uma ratazana em cocheiro. Estamos aqui em um mundo tão fluido quanto aquele dos mitos da Austrália e da Nova Guiné e não menos incompatível com as leis da natureza e as exigências lógicas de nosso pensamento. No entanto, nós não evitamos esses contos, como sendo ficções pueris, incoerentes ou grotescas. De onde vem que, pelo contrário, neles encontramos um interesse sempre renovado?

A persistência desse gosto parecerá menos estranha, se nos lembrarmos de que, desde tempos imemoriais, eles estão espalhados de uma ponta do mundo à outra e quase sempre considerados, salvo exceção, como "histórias verdadeiras", pelo menos para os primitivos, aos quais falta o senso do impossível. Aqueles que os transmitem os aceitaram como tais de seus pais e os jovens que os ouvem também o fazem assim, por sua vez, sem nenhuma dificuldade. Se pudéssemos voltar bem atrás no passado, sem dúvida que veríamos que nossos próprios ancestrais não eram exceção sobre este ponto. De fato, então, o que precisaria ser explicado não é que em tantas sociedades mais ou menos primitivas, acredite-se, com toda singeleza, na verdade da maior parte desses contos, mas, pelo contrário, porque, na nossa, deixamos, há muito tempo, de acreditar neles.

A razão disto está, sem dúvida, pelo menos em parte, no caráter racional da civilização que a antiguidade clássica estabeleceu e nos legou. Da experiência tida como válida foram excluídos pouco a pouco os dados incontroláveis e não verificáveis, ou seja, os dados da experiência mística, por onde se revela a ação das potências invisíveis e sobrenaturais. Em outros termos, o domínio da realidade tendeu, de maneira cada vez mais precisa, a coincidir com o domínio das leis da natureza e do pensamento. O que está além dessas fronteiras será doravante rejeitado como impossível (exceto a experiência propriamente religiosa). Isto significa que, para mentes orientadas nesse sentido, que romperam com a mentalidade primitiva, o mundo mítico e o mundo do folclore, que não se distinguem realmente, tiveram que deixar de fazer parte do real.

No entanto, a história mostra que esta orientação mental está longe de ser comum. Ela só se estabeleceu em algumas sociedades. Ela lhes custou séculos de esforços. Ainda assim, muito é preciso para que ela seja universal e inabalável. O que dizer ainda, senão que ela exige uma estrita disciplina e que a mente humana, se obedecer a suas tendências originalmente dominantes, é pouco sensível às impossibilidades do mundo mítico e que não pensa em excluir do real os dados da experiência mística?

Desta forma, esta conclusão, mesmo que racional __ ou porque é racional __ comporta, mesmo onde ela é habitual, uma restrição e, de acordo com a expressão corrente, um recuo. Essas tendências, deixadas livres, levariam a mente para outro caminho. Para resistir a isto, sem enfraquecer, é preciso ficar vigilante até aos menores detalhes e praticar constantemente um tipo de auto-violência.

Aí está a razão profunda do encanto que atrai para os contos do folclore e para a sedução de sua linguagem. Assim que os

ouvimos, a restrição está suspensa e esta auto-violência dá uma trégua. Num instante, num único bote, as tendências refreadas recuperam o terreno perdido. Quando escutamos esses contos, abandonamos voluptuosamente a atitude racional e não somos submetidos às suas exigências. Não ignoramos a necessidade de retomá-la imediatamente e nem mesmo que não a deixamos para o bem. Se isto tivesse que ser sério, nós pensaríamos duas vezes. Mas, seja o que for, esse relaxamento, dure o que durar, nos toca no mais profundo de nós mesmos. Nós nos sentimos voltar a ser como as pessoas de outrora (e, ainda hoje, como em muitas regiões), olhando a parte mística de sua experiência como se fosse também real e até mesmo mais real do que a experiência positiva. Isto é mais do que uma diversão, é uma descontração. O gozo que ela nos propicia vai muito além da simples diversão.

Assim se explica que os contos do folclore atravessem quase intactos as civilizações e os séculos. Sobre nós, em particular, a atração que eles exercem é sempre nova e não corre o risco de enfraquecer. Como o brandir de uma varinha de condão que as fadas tanto executam, eles nos levam, sem transição, para uma atitude ancestral. Vemos então reviver, diante de nós, o mundo misterioso e fluido dos mais antigos mitos. Por mais afastados que acreditemos estar da mentalidade que os produziu, esse espetáculo nos cativa e nos retém,

e eu,
Se Pele-de-Asno me tivesse contado,
Teria com isso um prazer extremo.

Fim

***

# Índice

**A mitologia primitiva**

**Introdução**
I
Características próprias aos mitos primitivos.
II
Sua natureza fragmentária, descoordenada e, às vezes, contraditória.
III
As razões para sua falta de coesão lógica.
IV
As funções vitais dos mitos e segredos.
V
O mito e o sonho. O sentido de *altjira*, *ungud*, *bugari* etc.. Os dois sentidos de *dema*.
VI
O sentido de *kugi*, *uaropo*, *soimi* (Nova Guiné holandesa).
VII
As pinturas rupestres do noroeste da Austrália.
VIII
Interpretação dos mitos segundo o Sr. Wirz. Discussão.
**Capítulo I**
O mundo mítico.
**Capítulo II**
Os seres míticos meio-humanos e meio-animais.
I
Dualidade de natureza dos seres míticos. A ideia que os primitivos fazem de animal.
II
Poderes místicos atribuídos aos animais.
III
Classificações primitivas. Os inhames são pessoas, sem que haja "antropomorfismo".
IV
Consubstancialidade entre o animal e o ser humano entre os ancestrais míticos
(Austrália e Nova Zelândia)

V
Os ancestrais míticos na América do Sul.
**Capítulo III**
Mitos, totemismo, parentesco.
I
Características próprias dos mitos primitivos.
II
O totemismo dos Marind-Anims. Os *Dema*.
III
A forma humana do *Dema*-arco.
IV
O simbolismo primitivo.
V
Outro sentido do totemismo dos Marind-Anims.
VI
A ideia mística de hereditariedade.
**Capítulo IV**
O poder do mito e seus efeitos.
I
Os efeitos da recitação dos mitos.
II
Efeitos das festas e das cerimônias onde elas são realizadas.
III
Participação com as espécies animais e vegetais, nos lugares sagrados.
IV
O *gåri* da Nova Guiné. Aparatos semelhantes na Austrália (pinturas rupestres).
V
Seu papel nas cerimônias e sua relação com os mitos.
VI
sua relação com certas obras de arte pré-históricas.
VII
As figuras pré-históricas compostas. Tentativa de explicação.
VIII
Cerimônias e magia simpática.
**Capítulo V**
A participação-imitação nos mitos.
**Capítulo VI**
A persistência do mundo mítico.

I
O mundo dos mitos das ilhas Andaman, do noroeste da América do Norte e do centro da América do Sul.
II
... dos Esquimós, dos Bosquímanos, dos Bantos.
III
Passagem da “pré-religião” às religiões propriamente ditas.
IV
A persistência das crenças e práticas “pré-religiosas”.
V
Transição essencial dos mitos para as lendas e os contos.
**Capítulo VII**
O mundo mítico e o folclore.
I
O folclore dos Marind-Anims.
II
Exemplos de contos da ilha Kiwai.
III
... da Nova Guiné ex-alemã.
IV
... da América do Sul.
V
... dos Esquimós.
VI
... de algumas tribos da América do Norte.
**Capítulo VIII**
O mundo mítico e o folclore (Continuação).
**Índice**

# Notas

[←1]

LANDTMAN, G. *The Kiwai Papuans of British New-Guinea*. pp. 298-299, 1927.

[←2]

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *The Andaman islanders.* p. 188.

[←3]

WIRZ, Paul. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. II, p. 21.

[←4]

FORTUNE, R. F. *Sorcerers of Dobu*. pp. 30-31. Cf. ibid. p. 94.

[←5]

RASMUSSEN, Kn. *Intellectual culture of the Iglulik Eskimo*. p. 69.

[←6]

“Creio, embora absurdo”. Referência à suposta frase de Tertuliano, um dos primeiros escritores cristãos, com relação à fé e a razão. (Nota do tradutor).

[←7]

LEENHARDT. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne, Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*. VIII, p. 259.

[←8]

MOONEY e OLBRECHTS. The Swimmer manuscript in *Bureau of American Ethnology Bulletin,* nº 99, pp. 89-90.

[←9]

*Ibidem*. p. 53.

[←10]

*Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*.

[←11]

MALINOWSKI. *Myth in primitive psychology.* pp. 21, 78, 124.

[←12]

ELKIN, A. P. The secret life of the Australian aborigines in *Oceania III*. p. 120, 1932.

[←13]

*Ibidem.* p. 122.

[←14]

WIRZ, Paul. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. IV, p. 1.

[←15]

*Ibidem*. III, p. 2.

[←16]

PIDDINGTON. Report on the field-work in n. Western Australia in *Oceania II*. p. 353.

[←17]

STREHLOW, T. G. H. Ankotarinja, an Aranda myth in *Oceania IV*. pp. 198-199, 1933.

[←18]

LANDTMAN, G. *The Kiwai Papuans.* p. 421.

[←19]

NEUHAUSS, B. *Deutsch Neu-Guinea.* II, p. 161.

[←20]

STREHLOW, G. *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. I, p. 101.

[←21]

FORTUNE, R. F. *Sorcerers of Dobu.* p. 95.

[←22]

MALINOWSKI, Br. *Argonauts of the western Pacific*. pp. 299-300.

[←23]

Spencer e Gillen dão também a “altjira” o sentido de “sonho”. Strehlow contestou isto, mas erradamente, parece.

[←24]

ELKIN, A. P. The secret life of the Australian aborigines in *Oceania III.* pp. 128-129.

[←25]

PIDDINGTON, M. e B. Report of field-work in N. W. Australia in *Oceania II*. p. 353.

[←26]

Podemos comparar o que acaba de ser dito com a seguinte passagem de um artigo do Sr. E. W. Gifford. Nele vemos os nativos Yumas (da Califórnia), admitirem uma relação estreita entre o mito e o sonho. “Eu pensei que seria particularmente interessante relatar aqui os sonhos de Joe Homer (o informante nativo do Sr. Gifford), pois a história da criação que ele relatou a Herrington é supostamente proveniente do sonho, ao menos em parte. Como observa Kroeber (*Handbook of the indians of California*. P. 857), sonhar os mitos é um traço comum à civilização dos Mohaves e dos Yumas. Joe Homer, que tinha 56 anos em 1921, havia se tornado metodista... Quando eu o lembrei que ele não sonha mais com a montanha Awikwame, morada dos deuses, ele me respondeu que este era um lugar muito importante para se sonhar mais de uma vez. ‘Você não vai a Washington todos os anos’, ele acrescentou.

Uma vez, Joe Homer insistiu no poder do sonho como meio de aprender corretamente um mito. Um informante Akwa’ala da Baixa Califórnia tinha relatado inexatamente um conto de origem. Joe Homer disse que esta inexatidão provinha do fato de que o informante não tinha sonhado”. GIFFORD, E. W. Yuma dreams and omens in *Journal of American Folklore*. XXXIX, p. 58, 1926. Cf. Spencer e Gillen: “É muito significativo encontrar os nativos que sabem inglês __ há, agora, muitos que o sabem mais ou menos __ quando falam do *Alchera* de uma pessoa e de tudo o que está associado a ele no período mítico dos tempos mais longínquos, o chamam sempre de “o que ela sonha”. *The Arunta*. I, p. 306.

[←27]

*La Mentalité primitive*.

[←28]

WIRZ. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. II, p. 6.

[←29]

*Ibidem*. II, p. 8.

[←30]

A título de comparação, pode ser interessante comparar o sentido de *dema* para os Marind-Anims e o de *mukuru*, para os Hereros (África do sudoeste), de acordo com o testemunho recente de um missionário. Após a apavorante guerra de extermínio que destruiu a maior parte dos Hereros, "a inteligência ficou do lado de lá da fronteira e com ela também sua linguagem. Eles não utilizavam, para conversa com o missionário, a "língua da estação", como faziam os cristãos antes deles. Sua maneira de expressar seus pensamentos diferia tanto dos cristãos de antes da guerra, que um velho trabalhador da missão podia afirmar que eles falavam outro idioma. Os primeiros missionários haviam escolhido, para traduzir Deus, a palavra *Mukuru*, ao invés da Ndjambi *Kurange*. Então, na mente das pessoas, Deus havia caído de nível, para ancestral tribal dos cristãos e, ao mesmo tempo, de uma maneira lamentável, mais de uma vez, para a de um simples encanto. Após o sermão de um missionário, um cristão vindo de longe perguntou a um membro da estação: "Quem era o missionário que havia pregado hoje? De onde ele tirou essa facilidade para falar nossa língua? Ele nos expôs a palavra de Deus como se ele tivesse em seu bolso um *mukuru*, que lhe fornecia as palavras para pronunciar."

A um missionário que perguntou a um cristão batizado há muitos anos, se ele tinha rasgado seu cartão de pagamento, este respondeu: "Como eu ousaria fazê-lo? Ela não é um *mukuru*?" O termo "mukuru" não é empregado somente para Deus, mas também para tudo o que se relaciona com ele, de acordo com os costumes dos antigos Hereros pagãos. No pensamento destes, era *mukuru* tudo o que, segundo eles, escondia em si forças invisíveis". Missionário Kuhlmann (Omaruru) em uma série de artigos da Windhuker Zeitung de 1927, citado por LEBZELTER, V. *Eingeborenenkulturen in Süd-West und Süd-Afrika.* p. 182, 1934.

[←31]

Em outras passagens o Sr. Wirz diz que, geralmente, os *kugi* estão em primeiro lugar entre os mortos.

[←32]

WIRZ, Pe. *Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea Expedition, 1921-22, Nova Guinea*. XVI, pp. 52-53.

[←33]

*Ibidem*. p. 59.

[←34]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←35]

*Ibidem*. p. 60.

[←36]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←37]

STANNER, W. E. H. The Daly river tribes in *Oceania III.* p. 401.

[←38]

WIRZ. *Beitrag zur Ethnologie der Sentanier (holländisch Neu-Guinea), Nova Guinea*. XVI, p. 300.

[←39]

*Ibidem*. p. 301.

[←40]

*Ibidem*. p. 341.

[←41]

*Ibidem*. pp. 304-305.

[←42]

*Ibidem*. pp. 310-311.

[←43]

*Ibidem*. p. 303.

[←44]

GREY, G. *Journals of two expeditions of discovery in North-West and Western Australia*. 1, p. 202 e seg, 1841. Cf. infra, parag. I e II.

[←45]

ELKIN, A. P. Rock-paintings of N. W. Australia in *Oceania I.* p. 261, 1930.

[←46]

*Ibidem.* p. 263.

[←47]

*Ibidem.* p. 279.

[←48]

*Ibidem.* P. 269, nota 8.

[←49]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←50]

Ibidem. p. 276. Cf. *Spencer's Scientific Correspondence*. p. 132, 1932.

[←51]

*Ibidem*. p. 279.

[←52]

PIDDINGTON, R. The totemic system of the Karadjeri tribe in *Oceania II*. p. 374, 1932.

[←53]

"Há, para o nativo Achumawi, dois tipos de realidades. Uma é a da vida cotidiana, da vida de todos os dias e ele sabe muito bem aplicar nela a lógica mais rigorosa. A outra é a de um mundo misterioso, assustador, onde tudo é possível. Estes dois mundos são, aliás, para ele, um só. Ele não sabe onde um para e o outro começa". ANGULO, Jaime de. La psychologie religieuse des Achumawi in *Anthropos.* XXIII, p. 161, 1928. Os Achumawis são nativos do centro da Califórnia, que o Sr. Angulo considera como ainda extremamente "primitivos".

[←54]

WIRZ, Paul. *Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea Expedition, 1921-22, Nova Guinea*. XVI, p. 59.

[←55]

WIRZ, P. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. II, pp. 15-16.

[←56]

O Sr. C. H. de Goeje, ao estudar os mitos dos Caraíbas relativos aos Amazonas, chegou a constatações que concordam com o que acaba de ser exposto. Esses mitos implicam na existência de um mundo diferente daquele da experiência ordinária, um mundo onde os curandeiros Caraíbas são introduzidos através de visões (como os australianos e os papuanos o são pelos sonhos) e os noviços pela virtude da iniciação. "Os mitos são narrativas de visões que o nativo iniciado tem no êxtase clarividente" (P. 515) e, em outro lugar, "Os nativos sabem que o outro mundo mencionado pelos mitos e acessado pelos iniciados é a origem ou a causa próxima do mundo das coisas visíveis e tangíveis" (P. 500). E, por fim, "têm-se geralmente a impressão que o outro mundo é, para o nativo, a realidade verdadeira, enquanto que o mundo material, que nos parece ser a realidade por excelência, seria apenas o que diz a frase de Goethe: *Alles Vergängliche ist, nur ein Gleichnis (Tudo é transitório, somente uma alegoria)". Oudheden ait Suriname of zoek naar der Amazonen. West-Indische Gids.* XIII, 10-11, p. 503, 1932.

[←57]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta.* 1, pp. 304-306, 1927.

[←58]

MALINOWSKI, Br. *Argonauts of the western Pacific*. pp. 300-302.

[←59]

*Ibidem.* p. 305.

[←60]

FORTUNE, R. F. *Sorcerers of Dobu.* p. 99.

[←61]

Cf. HUBERT e MAUSS. Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie in *Mélanges d'histoire des religions.* p. 189.

[←62]

ELKIN, A. P. The secret life of the Australian aborigines in *Oceania III.* pp. 135-136.

[←63]

WIRZ. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. 11, p. 16.

[←64]

MALINOWSKI, Br. *Myth in primitive psychology*. p. 21, 1926.

[←65]

PREUSS, K. Th. *Der religiöse Gehalt der Mythen.* pp. 12, 23, 1933.

[←66]

ELKIN, A. P. Studies in Australian totemism in *Oceania IV*. P. 116, 1933.

[←67]

STREHLOW, T. G. H. Ankotarinja, an Aranda myth in *Oceania IV*. p. 187, 1933.

[←68]

*Letters from Victorian pioneers*. p. 96.

[←69]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta.* 1, p. 12, 1927.

[←70]

*La Mentalité primitive*. pp. 520-521.

[←71]

ROTH, Dr. W. E. Superstition, magic and medicine in *North Queensland Ethnography Bulletin.* nº 5, p. 26.

[←72]

*Ibidem.* nº 8, p. 8.

[←73]

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Three tribes of Western Australia in *Journal of the Royal Anthropological Institute.* XLIII, p. 167, 1913.

[←74]

RADCLIFFE-BROWN, A. R. The social organization of Australian tribes in *Oceania I*. p. 210, 1930.

[←75]

ELKIN, A. P. The secret life of the Australian aborigines in *Oceania III*. p. 128, 1932.

[←76]

*Ibidem*. p. 129.

[←77]

*Ibidem*. p. 130.

[←78]

FIRTH, R. Anthropology in Australia: 1926-32 and after in *Oceania III*. p. 10, 1932.

[←79]

WIRZ, Paul. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. II, p. 14.

[←80]

*Ibidem*. II, p. 15.

[←81]

*Ibidem*. Il, p. 34.

[←82]

*Ibidem*. Il, p. 137.

[←83]

LANDTMAN, G. The origins of sacrifice as illustrated by a primitive people in *Essays.* Presented to C. G. Seligman. p. 109, 1934.

[←84]

MALINOWSKI, Br. *Argonauts of the western Pacific*. p. 330.

[←85]

PINK, Olive. Spirit ancestors in a northern Aranda horde in *Oceania IV*. p. 186, 1933.

[←86]

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *The Andaman islanders*. p. 387.

[←87]

LEENHARDT, M. Documents néo-calédoniens in *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*. IX, pp. 114-115, nota 70.

[←88]

*Ibidem*. p. 392.

[←89]

ELKIN, A. P. Totemism in N. W. Australia in *Oceania III.* p. 462, 1933.

[←90]

PREUSS, K. Th. *Der religiöse Gehalt der Mythen*. p. 46, 1933.

[←91]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta.* I, p. 356.

[←92]

STREHLOW, C. *Die Aranda und Loritja Stämme in Zentral Australien*. 1, pp. 3-4.

[←93]

*Ibidem*. II, pp. 2-3.

[←94]

*Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits*. VI, p. 314.

[←95]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. IV, p. 73.

[←96]

*Ibidem.* II, p. 184.

[←97]

*Ibidem*. II, p. 10.

[←98]

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *The Andaman islanders*. p. 383.

[←99]

LANDTMAN, G. Folktales of the Kiwai Papuans in *Acta societatis scientiarum fennicæ*. XLVII, p, 473, 1917.

[←100]

STREHLOW, C. *Die Aranda und Loritja Stämme in Zentral Australien*. p. 20.

[←101]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. II, p. 45.

[←102]

*Ibidem*. II, 70.

[←103]

*Ibidem*. II, p. 103.

[←104]

*Ibidem*. II, p. 126.

[←105]

FORTUNE, R. F. *Sorcerers of Dobu*. pp. 94-95.

[←106]

*Ibidem*. p. 98. Cf. p. 269.

[←107]

*Ibidem*. p. 223.

[←108]

NORDENSKIÖLD, Er. La conception de l'âme chez les Indiens Cuna in *Journal des Américanistes N. S.* xxiv, p. 16, 1932.

[←109]

À vontade. (Nota do tradutor).

[←110]

STREHLOW, C. *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien*. 1, p. 51, nota 5.

[←111]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta.* 1, p. 21.

[←112]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. IV, p. 92.

[←113]

*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. pp. 187-196.

[←114]

*Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*. pp. 83-94.

[←115]

TAPLIN, Rev. G. Citado in WOODS, J. D. *Native tribes of South-Australia.* p. 220, 1879.

[←116]

MALINOWSKI, Br. *Fishing in the Trobriand islands in Man*. 91-2, 1918.

[←117]

PARKER, K. LANGLOH. *The Euahlayi tribe.* p. 113.

[←118]

*Letters from Victorian pioneers*. p. 90.

[←119]

BROUGH SMYTH, B. *The aborigines of Victoria.* I, p. 447.

[←120]

STREHLOW, C. *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. III, p. 53, nota 4.

[←121]

Na África austral, encontra-se muito frequentemente a crença de que os leões conversam entre eles.

“No intervalo, dois outros leões chegaram e pareciam, rugindo, falar alguma coisa, enquanto o velho leão lhes fazia, várias vezes, dar a volta do rochedo. Depois, ele deu novamente um grande salto, para lhes mostrar o que ele e os outros deveriam fazer da próxima vez”. “Evidentemente que eles conversavam” __ acrescentou Africâner, em um tom muito sério __ “mas, mesmo que não fosse em um tom tão baixo, eu não compreendi uma só palavra do que eles falavam. Temendo nos tornarmos seu próximos alvos, nos afastamos rastejando, deixando-os em sua reunião”. MOFFAT. *Missionary Labors and scenes in Southern Africa*. p. 89, 1842.

Nessa região, os leões, frequentemente, são considerados chefes mortos reencarnados.

[←122]

ROTH, W. E. Superstition, magic and medicine in *North Queensland Ethnography Bulletin.* 5, p. 15.

[←123]

*Ibidem*. P. 17.

[←124]

LANDTMAN, G. *The Kiwai Papuans.* p. 441.

[←125]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta.* 1, p. 39.

[←126]

TAPLIN, G. in WOODS, J. D. *Native tribes of South Australia.* p. 68, 1879.

[←127]

Leichhardt. *Journal of an overland expedition*. p. 246.

[←128]

ROTH, W. E. Superstition, magic and medicine in *North Queensland Ethnography Bulletin.* 5, p. 16.

[←129]

WAKEFIELD. *Adventure in New-Zealand.* II, p. 16, 1839-44.

[←130]

Só para citar um exemplo, entre muitos : “quando os primeiros missionários, Hahn e Kleinschmidt chegaram até os Hereros, em 1843, (África do sudoeste), seus longos cabelos e suas barbas os fizeram ser tomados como fantasmas sob a forma de leões. As mulheres fugiam com sua aproximação, gritando ‘*ongeama*! *ongeama*!’ (Leões! Leões!) ‘*Ovi ruru*!’ (Espíritos!). Em toda sua vida, eles não tinham ainda visto brancos”. IRLE. Die Religion der Herero in *Archiv für Anthropologie.* XV, pp. 340, 1915.

[←131]

Veja estas reflexões do Pe. Van Wing : “Visitando escolas do Congo, eu cheguei a ver, por várias vezes, nos manuais escolares, frases como estas: ‘A palmeira é uma árvore. O escorpião é um animal’ E o professor manda traduzir estas frases para o Lingala ou o Kikongo. Em muitas línguas bantas não há palavras que correspondam aos vocábulos franceses ‘árvore’ e ‘animal’. Para muitos bantos as palmeiras constituem um gênero que não entra na categoria dos vegetais lenhosos que o francês chama de árvores. Quanto aos animais, os conceitos e o vocabulário banto são bastante confusos, embora muitos dicionários forneçam equivalentes para nomes de gêneros, famílias e outras divisões da fauna. Portanto, em frases como estas, o professor impõe uma autoridade de julgamento que constituem, aos olhos dos alunos, uma contradição flagrante”. VAN WING, J. Pe. (S. J.) *Enfants noirs - Congo*. III, p. 180, 1930.

[←132]

ROTH, W. E. *North Queensland Ethnography Bulletin*. 2, p. 6 e Bulletin 18, p. 106.

[←133]

Sem referência, no original. Nota do tradutor.

[←134]

"Os animais são vistos como perigosos ou como inofensivos. Esta classificação pode parecer muito banal, mas, quando descobrimos que o búfalo (boi da floresta), animal muito selvagem, é colocado pelos Ashantis na segunda categoria, enquanto que a pequena *adowa*, um antílope, está na primeira, começamos a compreender que a classificação Ashanti leva em conta, não os perigos físicos, mas os perigos espirituais. O caçador Ashanti divide todos os animais que ele pode encontrar em suas florestas, ou em seus rios, em duas classes: aqueles que possuem um *sasa* poderoso e aqueles cujo *sasa* é sem importância ou, pelo menos, não é vingativo". RATTRAY, B. S. *Religion and art in Ashanti.* p. 183. Segue uma enumeração dos principais animais dessas duas classes.

[←135]

FORTUNE, B. F. *Sorcerers of Dobu.* p. 109.

[←136]

RASMUSSEN, Kn. Iglulik and Caribou Eskimo texts in *Report of the 5th Thule Expedition.* VII, 3, p. 79.

[←137]

FORTUNE, B. F. *Sorcerers of Dobu.* p. 101.

[←138]

*Ibidem*. pp. 107-108.

[←139]

*Ibidem*. p. 109.

[←140]

*Ibidem*. p. 119.

[←141]

*Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. pp. 77-83.

[←142]

NORDENSKIÖLD, Er. La conception de l'âme chez les Indiens Cuna in *Journal des Américanistes, N. S.* XXIV, p. 12, 1932.

[←143]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta.* 1, p. 73.

[←144]

*Ibidem.* p. 310.

[←145]

STREHLOW, G. *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. I, p. 1.

[←146]

*Ibidem*. I, p. 48.

[←147]

*Ibidem*. I, p. 76.

[←148]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. II, p. 102.

[←149]

*Ibidem*. II, p. 118.

[←150]

*Ibidem*. II, p. 144.

[←151]

*Ibidem*. II, p. 178.

[←152]

*Ibidem*. III, p. 96.

[←153]

Do passado para o futuro. Se aconteceu no passado, pode acontecer. (Nota do tradutor)

[←154]

EURENREICH, Pe. *Die Mythen und Legenden der Süd-Amerikanischen Urvölker*. p. 24. Cf. KOCH-GRÜNBERG, Th. *Vom Roroima zum Orinoco*. II, p. 18.

[←155]

*Ibidem*. p. 40.

[←156]

*Ibidem*. p. 42.

[←157]

*Ibidem*. p. 57.

[←158]

*Ibidem*. p. 68.

[←159]

“Associação” equivale aqui ao que eu chamo de “participação”.

[←160]

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Notes on totemism in Eastern Australia in *Oceania II*. p. 252, 1930.

[←161]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta.* I, pp. 79-80.

[←162]

SPENCER, B. Totemism in Australia in *Report of the 16th meeting of the Australasian Association for the advancement of science*. p. 405, 1904.

[←163]

STREHLOW, C. *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. p. 58.

[←164]

*Ibidem*. 1, 2, p. 74.

[←165]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta.* I, pp. 75-76. Cf. I, p. 230.

[←166]

HOWITT, A. W. *The native tribes of South-Australia*. p. 475.

[←167]

*Ibidem.* p. 486.

[←168]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor)

[←169]

*Ibidem*. p. 487.

[←170]

*Ibidem.* p. 506.

[←171]

Cf. supra, cap. I.

[←172]

Mac CONNEL, Urs. The Wik-Munkan tribe in *Oceania I.* pp. 186-187, 1930.

[←173]

Wirz, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. II, p. 31

[←174]

*Ibidem*. II, p. 16.

[←175]

*Ibidem*. II, p. 43.

[←176]

*Ibidem*. III, p. 215-216.

[←177]

*Ibidem*. III, 197.

[←178]

*Ibidem*. II, p. 160-162.

[←179]

Sem referência, na origem. (Nota do tradutor).

[←180]

*Ibidem*. II, p. II.

[←181]

*Ibidem*. II, p. 160-162.

[←182]

*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. pp. 124-9 e *L'âme Primitive*. pp. 190-191.

[←183]

Sem mudança. (Nota do tradutor)

[←184]

Beliefs and customs of the Xam Bushmen in BLEEK, D. F. *Bantu Studies*. VII, pp. 308-311

[←185]

WIRZ, P. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. III, p. 104.

[←186]

*Ibidem*. II, p. 34.

[←187]

*Ibidem*. Il. p. 116.

[←188]

*Ibidem*. II, p. 166.

[←189]

*Ibidem*. III, 107.

[←190]

*La Mentalité primitive*. pp. 512-516.

[←191]

*Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. pp. 103-108.

[←192]

Von LEONHARDI. Vorrede zu in STREHLOW, C. *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. III, p. VI.

[←193]

PIDDINGTON, B. Totemic system of the Karadjeri tribe in *Oceania II.* pp. 393-394, 1932. Cf. PREUSS, K. Th. *Der religiöse Gehalt der Mythen.* p. 31.

[←194]

NEUHAUSS, R. *Deutsch Neu-Guinea.* III, pp. 478-479.

[←195]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. III, p. 112.

[←196]

NORDENSKIÖLD, Er. La conception de l'âme chez les Indiens Cuna in *Journal des Américanistes, N. S.* XXIV, p. 6, 1932.

[←197]

*Ibidem*. p. 14.

[←198]

*Ibidem*. p. 16.

[←199]

*Ibidem*. p. 24.

[←200]

NORDENSKIÖLD, Er. Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna in *Revista del Instituto de Etnologia.* Tucuman, II, p. 468, 1932.

[←201]

*Ibidem*. p. 464.

[←202]

KRUYT, A. C. *De Timoreezen Bijdragen lot de taal-land en volkenkunde van Nederlandsch Indië*. LXXIX, p. 480, 1923.

[←203]

WIRZ, P. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea*. IV, p. 17.

[←204]

*Ibidem*. III, pp. 3-5.

[←205]

*Ibidem*. III, p. 14.

[←206]

STREHLOW, C. *Die Aranda und Loritja Stämme in Zentral-Australien*. III, p. 1.

[←207]

*Ibidem*. III, pp. 1-2.

[←208]

*Ibidem*. II, p. 59, nota 1.

[←209]

*Ibidem*. III, p. 29.

[←210]

*Ibidem*. III, p. 34.

[←211]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta*. I, p. 187.

[←212]

*Ibidem*. 1, p. 147.

[←213]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←214]

*Ibidem*. I, p. 146.

[←215]

Os elementos desse complexo são, na realidade, todos míticos. As cerimônias são mitos em ação e os lugares sagrados só são conhecidos como tais graças aos mitos.

[←216]

ELKIN, A. P. The secret life of the Australian aborigines in *Oceania III*. pp. 122-123.

[←217]

*Ibidem.* II, p. 131.

[←218]

PIDDINGTON, R. Totemic system of the Karadjeri tribe in *Oceania II*. pp. 377-378, 1932.

[←219]

Peixe da família *Mugilidae*. (Nota do tradutor).

[←220]

PIDDINGTON, R. Totemic system of the Karadjeri tribe in *Oceania II*. Pp. 380-381.

[←221]

*Ibidem*. II, p. 385.

[←222]

FORTUNE, B. F. *Sorcerers of Dobu.* p. 120. Cf. supra, cap. II.

[←223]

É interessante comparar esta passagem com uma observação do Dr. Frobenius, citada por Maria Weyersberg: “Precisamos reconhecer uma relação viva dos nativos com as pinturas rupestres , pelo fato de que, no Senegal e nas montanhas Homburi, impõe-se aos jovens, no seu período de recolhimento para a iniciação, a tarefa de retocar as pinturas rupestres, seja com sangue, seja com a cor vermelha”. FROBENIUS, L. Das unbekannte Afrika in *Journal of the South-West Africa scientific society*. V, p. 54, 1931.

[←224]

ELKIN, A. P. Bock-paintings of N. W. Australia in *Oceania I.* p. 261, 1930.

[←225]

*Ibidem*. I, p. 262. Cf. I, p. 277.

[←226]

*Ibidem*. I, p. 263.

[←227]

Ibidem. I, p. 276, nota 22.

[←228]

Ibidem. 1, pp. 274-275.

[←229]

VERTENTEN, Pe. Zeichen und Malkunst der Marindenesen in *Internationales Archiv für Ethnographie.* XXII, p. 157, 1915.

[←230]

*Ibidem*. p. 159.

[←231]

Cf. a seguinte passagem: “A superfície do **gåri** pintada de branco é, nada mais nada menos, do que uma alusão às orgias sexuais que aconteciam nos cultos Majo. Era uma alusão a *Jaba Karona*, ou seja, muito sêmen”. WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea.* II, p. 124.

[←232]

*Ibidem.* II, pp. 120-121. Cf. o mito de Iawima. *Ibidem.* II, pp. 98-99.

[←233]

WIRZ, Pe. *Beitrag zur Ethnologie der Sentianier.* Nova Guiné, XVI, p. 363.

[←234]

*Reports of the Cambridge anthropological Expedition to Torres Straits.* IV, p. 39. Cf. figuras VI e VIII.

[←235]

WIRZ, Pe. *Ibidem.*

[←236]

CARTAILHAC, Em. e BREUIL, Il (Abade). *La caverne d'Altamira à Santillane, près Santander*. p. 146.

[←237]

Cf. supra, cap. II.

[←238]

Nessa mesma gruta, os Srs. Conde Bégouen e Abade Breuil descreveram outros desenhos do mesmo gênero: “De quelques figures hybrides (mi-humaines et mi-animales) de la caverne des Trois-Frères (Ariège)” in *Revue Anthropologique.* XLVI, p. 115-119, 1934.

[←239]

SAINT-PÉRIER, R. de. Gravures anthropomorphiques de la grotte d'Isturitz in *Anthropologie.* XLIV, pp. 28-31, 1934.

[←240]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←241]

CARTAILHAC, Em. e BREUIL, Abade H. *La caverne d'Altamira à Santillane, près Santander*. p. 242-243.

[←242]

SAINT-PÉRIER, R. de. Gravures anthropomorphiques de la grotte d'Isturitz in *Anthropologie.* XLIV, pp. 28-31, 1934.

[←243]

CARTAILHAC, Em. e BREUIL, Abade IL. *La caverne d'Altamira à Santillane, près Santander*. p. 242.

[←244]

Cf. supra, Cap. I.

[←245]

WERNER, Alice. *Myths and legends of the Bantu.* pp. 268-269, 1933.

[←246]

Cf. as “instruções” dadas à espécie cuja multiplicação se deseja, supra, Cap. IV.

[←247]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea.* II, p. 54.

[←248]

*Ibidem*. III, p. 91.

[←249]

WILLIAMS, F. E. Trading voyages form the Gulf of Papua in *Oceania III*. p. 157-158.

[←250]

*Ibidem.* p. 158-163.

[←251]

*Ibidem*. pp. 164-165.

[←252]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←253]

Cf. PREUSS, K. Th. *Der religiöse Gehalt der Mythen.* pp. 20, 31, 38 e, particularmente, o que ele relata dos Hupas (Califórnia), de acordo com GODDARD, Pe. E. pp. 33-34.

[←254]

HARRINGTON, J. P. Tobacco among the Karuk Indians of California in *Bureau of American Ethnology, Bulletin, nº 94.* pp. 8-9, 1932.

[←255]

*Ibidem*. p. 85, cf. p. 262.

[←256]

MEIER, Pe. Jos. (M. S. C.). *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel.* p. 107.

[←257]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea.* II, p. 69.

[←258]

MEIER, Pe. Jos. (M. S. C.), *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel.* pp. 37-39, 1909.

[←259]

*Ibidem*. p. 16.

[←260]

Nos mitos dos Shastas (noroeste da América do Norte) também é dito que, se algumas vezes acontecem incestos na tribo, embora raramente, isto é porque ancestrais ou heróis do período mítico também o cometeram.

[←261]

*Ibidem*. p. 61.

[←262]

*Ibidem*. p. 69.

[←263]

*Ibidem*. p. 79.

[←264]

DORSEY, G. A. Traditions of the Skidi Pawnee in *Bureau of American Ethnology*. Bulletin nº VIII, p. xxii.

[←265]

*Ibidem*. p. 355, nota 249.

[←266]

*Ibidem*. P. 170.

[←267]

*Ibidem*. p. 306.

[←268]

SPINDEN, J. Nez-Percés tales. Folktales of Salishan and Sahaptin tribes in *Memoirs of the American Folklore Society.* XI, p. 192.

[←269]

Cf. GRAEBNER. *Dos Weltbild des Primitiven.* p. 21. *Citado* por CASSIRER, E. *Philosophie der symbolischen Formen.* II, p. 134.

[←270]

RADCLIFFE-BROWN, A. *The Andaman islanders.* p. 204

[←271]

*Ibidem.* p. 342. Cf. MALINOWSKI, Br. *Myth in primitive psychology.* p. 104.

[←272]

FORTUNE, R. F. *Sorcerers of Dobu.* p. 262. Cf. PREUSS, K. Th. *Der religiöse Gehalt der Mythen.* p. 20 e MALINOWSKI, Br. *Myth in primitive psychology.* p. 121.

[←273]

RATTRAY, R. S. *Ashanti proverbs.* p. 41.

[←274]

SELIGMAN, C. G. e B. Z. *The pagan tribes of the nilotic Sudan.* p. 143 (Dinka).

[←275]

STEINEN, K. Von Den. *Unter den Naturvölkern Zentral-Bräsiliens.* p. 311.

[←276]

FORTUNE, R. F. *Sorcerers of Dobu.* p. 263.

[←277]

*Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Cap. VI, pp. 165-218.

[←278]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea.* IV, p. 41.

[←279]

*Ibidem*. III, pp. 79-81.

[←280]

ROTH, Dr. W. E. Superstition, magic and medicine in *North Queensland Ethnography*. Bulletin nº 5. p. 10.

[←281]

Somos tentados aqui a lembrar a análise que Renouvier fiz da vertigem: a pessoa que se vê na borda de um precipício se sente cair dali e sua representação da queda adquire uma força tal que ela acontece de fato. A pessoa se curva cada vez mais sobre o abismo, como que atraída para ele, até que a queda imaginada se torna real.

[←282]

*Ibidem*. p. 9.

[←283]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch Süd-Neu-Guinea.* III, pp. 74-75.

[←284]

PEEKEL, Pe. G. (M. S. C.). *Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg*. pp. 119-120.

[←285]

*Ibidem.* pp. 91-93. Entre os Papuas da Nova Guiné ex-alemã, “antes da caçada, invocam-se alguns caranguejos. Da mesma forma que, com suas patas, eles retiram os peixes e outros animais dos buracos nos corais, esse poder que eles têm deve agir sobre a caça na floresta e retirar ‘em espírito’ os javalis de suas tocas, de tal forma que se possa vê-los e atirar neles”. MEYER, Pe. H. (S. V. D.). Wunekua, oder Sonnenverehrung in Neu Guinea in *Anthropos.* XXVIII,
p. 43, 1933.

[←286]

*Ibidem*. pp. 104, 106.

[←287]

KOCH-GRÜNBERG, Th. *Vom Roroima zum Orinoko*. III, p. 220.

[←288]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←289]

*Ibidem*. p. 223.

[←290]

*Ibidem.* P. 225. Cf. PREUSS, K. Th. *Der religiöse Gehalt der Mythen.* p. 34.

[←291]

*Ibidem*. pp. 230-270.

[←292]

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *The Andaman islanders.* p. 191.

[←293]

*Ibidem*. pp. 387-388.

[←294]

BOAS, Fr. Tsimshian mythology in *Bureau of American Ethnology Report*. XXXI, p. 565.

[←295]

ADAM, Leonhard. Stammesorganisation und Häuptlingstum der Wakashstämme in *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft.* XXXV, p. 260.

[←296]

TEIT, J. A. Traditions of the Thompson River Indians in *Memoirs of the American Folklore Society.* VI, p. 19, 1898.

[←297]

TEIT, J. A. Okanogon tales. Folktales of Salishan and Sahaptin tribes in *Memoirs of the American Folklore Society.* XI, pp. 80-81, 1917.

[←298]

PACKARD, R. L. Notes on the mythology and religion of the Nez-Percés in *Journal of American Folklore*. IV, p. 327, 1891.

[←299]

SPECK, F. G. Penobscot shamanism in *Memoirs of the American anthropological Association.* VI, p. 255, 1919.

[←300]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor)

[←301]

MOONEY, James. Myths of the Cherokee in *Bureau of American Ethnology Report*. XIX, pp. 229-231.

[←302]

*Ibidem*. p. 261.

[←303]

*Ibidem*. p. 231.

[←304]

PREUSS, K. Th. *Religion und Mythologie der Uitoto.* 1, p. 38.

[←305]

STEINEN, K. von den. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens.* p. 308, 1894.

[←306]

KOCH-GRÜNBERG, Th. *Zwei Jahre unter den Indianern.* II, pp. 160-162.

[←307]

KOCH-GRÜNBERG, Th. *Vom Roroima zum Orinoko*. II, pp. 18-19.

[←308]

STEINEN, K. von den. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens.* p. 329.

[←309]

RASMUSSEN, Knud. *Thulefahrt.* p. 61.

[←310]

RASMUSSEN, Knud *The Netsilik Eskimo.* p. 208.

[←311]

*Ibidem*. p. 267.

[←312]

RASMUSSEN, Knud. *Intellectual culture of the Caribou Eskimo.* p. 82-83.

[←313]

NELSON, E. W. The Eskimo about Bering Strait in *Bureau of American Ethnology Report.* XVIII, p. 425.

[←314]

DONNER, Kai. *Bei den Samojeden in Sibirien.* p. 82, 1926.

[←315]

*Ibidem.* p. 100.

[←316]

SCHAPERA, J. *The Khoisan peoples of South Africa.* pp. 177-178.

[←317]

*Ibidem*. p. 179.

[←318]

SMITH e DALE. *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia.* II, pp. 337-338.

[←319]

*Bulletin de la Société française de philosophie*. 230º année, p. 26, 1923.

[←320]

STEINEN, K. von den. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens.* p. 273.

[←321]

Cf. supra, cap. IV.

[←322]

WIRZ, Pe. *Die Marind-anim von holländisch-Süd-Neu-Guinea.* II, p. 105.

[←323]

*Ibidem*. II, p. 113.

[←324]

*Ibidem*. II, pp. 107-108.

[←325]

*Ibidem*. II, p. 171.

[←326]

*Ibidem.* II, pp. 133-134.

[←327]

*Ab actu ad posse valet illatio*. Do ato à potência, vale a consequência. (Nota do tradutor).

[←328]

*Ibidem*. II, p. 149.

[←329]

*Ibidem*. II, p. 164.

[←330]

*Ibidem*. II, p. 122-123.

[←331]

*Ibidem*. II, p. 75.

[←332]

*Ibidem*. II, p. 74.

[←333]

*Ibidem*. III, p. 74.

[←334]

LANDTMAN, G. Folktales of the Kiwai Papuans in *Acta societatis scientiarum fennicæ*. XLVII, pp. 493-496, 1917.

[←335]

*Ibidem*. p. 213.

[←336]

*Ibidem*. p. 239.

[←337]

*Ibidem*. p. 271.

[←338]

*Ibidem*. p. 281. Cf. p. 506.

[←339]

*Ibidem*. p. 502.

[←340]

*Ibidem*. p. 293.

[←341]

*Ibidem*. p. 464.

[←342]

*Ibidem*. p. 460.

[←343]

*Ibidem*. p. 416.

[←344]

*Ibidem.* p. 167.

[←345]

*Ibidem*. p. 198.

[←346]

NEUHAUSS, R. *Deutsch Neu-Guinea.* III, p. 185.

[←347]

*Ibidem*. III, p. 262.

[←348]

*Ibidem*. III, p. 274-275. Cf. p. 278.

[←349]

*Ibidem*. III, p. 564-566.

[←350]

*Ibidem*. III, pp. 356-360. Cf. III, pp. 55-52.

[←351]

SPENCER e GILLEN. *The Arunta.* I, p. 325-326.

[←352]

LANDTMAN, G. *The Kiwai Papuans.* p. 461.

[←353]

KOCH-GRÜNBERG, Th. *Vom Roroima zum Orinoko*. II, p. 112-113.

[←354]

*Ibidem*. II, p. 98.

[←355]

*Ibidem*. II, p. 24.

[←356]

*Ibidem*. II, p. 82-87.

[←357]

RINK e BOAS, Fr. Eskimo tales and songs in *Journal of American folklore*. II. p. 128, 1889.

[←358]

RASMUSSEN, Knud. Intellectual culture of the Caribou Eskimo in *Report of the 5th Thule Expedition.* VII, 2, p. 80.

[←359]

*Ibidem*. p. 89.

[←360]

*Ibidem*. p. 90.

[←361]

*Ibidem*. p. 92.

[←362]

*Ibidem*. p. 91.

[←363]

*Ibidem*. pp. 93-94.

[←364]

JENNESS, D. Myths and traditions from North-Alaska, the Mackenzie River and Coronation gulf in *Report of the Canadian arctic Expedition, 1913-18.* XIII, Eskimo folklore, p. 76 A.

[←365]

THOMPSON, S. *Tales of the North-American Indians.* p. 198.

[←366]

JENNESS, D. Myths and traditions from North-Alaska, the Mackenzie river and Coronation gulf in *Report of the Canadian arctic Expedition, 1913-18.* XIII, Eskimo folklore, pp. 49A-52A.

[←367]

*Ibidem*. XIII, Eskimo folklore, p. 57 A.

[←368]

*Ibidem*. XIII, Eskimo folklore, p. 58 A.

[←369]

DUMAREST, Pe. N. Notes on Cochiti, New Mexico in *Memoirs of the American anthropological Association.* VI, p. 199, nota 5, 1919.

[←370]

*Ibidem*. pp. 234-235.

[←371]

BENEDICT, Ruth. Tales of the Cochiti Indians in *Bureau of American Ethnology Bulletin.* 98, p. 168.

[←372]

*Ibidem*. p. 169.

[←373]

*Ibidem*. pp. 73-75.

[←374]

SKINNER, A. Social life and ceremonial bundles of the Menomini Indians in *American Museum of Natural history, Anthropological Papers.* XIII, 1, p. 99.

[←375]

THOMPSON, S. *Tales of the North-American Indians.* p. 10.

[←376]

SPINDEN, J. Nez-Percés Tales. Folktales of Salishan and Sahaplin tribes in *Memoirs of the American folklore Society*. VI, p. 197.

[←377]

THOMPSON, S. *Tales of the North-American Indians.* p. 91.

[←378]

BENEDICT, Ruth. Tales of the Cochiti Indians in *Bureau of American Ethnology Bulletin.* 98, p. 95.

[←379]

TEIT, J. A. *Thompson tales. Folktales of Salishan and Sahaptin tribes.* p. 53.

[←380]

THOMPSON, S. *Tales of the North-American Indians*. pp. 167-173. Cf. ibid., nota 254.

[←381]

CALLAWAY, C. H. *Nursery tales, traditions and histories of the Zulus.* p. 80, nota 7, 1868.

[←382]

DOKE, C. M. *The Lambas of northern Rhodesia.* p. 304, 1932.

[←383]

CHATELAIN, Heli. *Folktales of Angola.* p. 163.

[←384]

*Ibidem*. pp. 145-149.

[←385]

BERTHOUD, H. Weitere Thonga-Märchen in *Zeitschrift für eingeborenen Sprachen.* XXI, pp. 73-74.

[←386]

HOBLEY, C. W. *Ethnology of the Akamba and other East African tribes.* p. 109-110, 1926.

[←387]

CARDINALL, A. W. *Tales told in Togoland.* pp. 13-14.

[←388]

ANDERSSON, C. J. *The lion and the elephant.* pp. 113-114.

[←389]

DOKE, C. M. *The Lambas of northern Rhodesia.* p. 303.

[←390]

LIVINGSTONE, D. *Missionary travels and researches in South Africa.* p. 615, 1857.

[←391]

LIVINGSTONE, D. *Zambesi and its tributaries.* p. 159, 1865.

[←392]

CHAILLU, Pe. du. *The country of the dwarfs.* pp. 77-79.

[←393]

BÖSCH, Pe. Fr. *Les Banyamwesi.* pp. 241-242, 1930.

[←394]

DOKE, C. M. *The Lambas of northern Rhodesia.* p. 176.

[←395]

MERENSKY, A. *Deutsche Arbeit am Nyassa.* p. 119

[←396]

THOMAS, Th. M. *Eleven years in central South Africa.* p. 293, 1872.

[←397]

STAYT, H. A. *The Bavenda.* p. 277, 1932.

[←398]

ROTH, Dr. W. E. *North Queensland Ethnography Bulletin.* 4, p. 7.

[←399]

LANDTMAN, G. Folktales of the Kiwai Papuans in *Acta societatis scientiarum fennicæ*. XLVII, p. 142, 1917.

[←400]

LANDTMAN, G. *The Kiwai Papuans.* pp. 323-324.

[←401]

*Ibidem*. P. 322.

[←402]

TATTEVIN, Pe. E. Mythes et légendes du sud de l'Île Pentecôte in *Anthro*pos. XXVI, p. 873, 1931.

[←403]

HARDELAND, A. *Dajacksch-deutsches Wörterbuch.* p. 445, 1859.

[←404]

RASMUSSEN, Knud. *The Netsilik Eskimo.* pp. 288-290.

[←405]

*L'Âme primitive.* p. 220.

[←406]

THOMPSON, S. *Tales of the North-American Indians.* p. 93.

[←407]

RASMUSSEN, Knud. *Intellectual culture of the Copper Eskimo.* p. 198.

[←408]

JENNESS, D. Myths and traditions from North Alaska, the Mackensie delta and Coronation gulf in *Report of the Canadian arctic Expedition, 1913-18.* XIII, Eskimo folklore, 42 A.

[←409]

DORSEY, G. A. *Traditions of the Skidi Pawnee.* pp. 152-153.

[←410]

Report on the Territory of New-Guinea in *Report to the Council of the League of Nations,* Canberra. p. 120, 1930.

[←411]

Disse um Lama de Kounboum ao Pe. Hue, que relata esta história não sem ironia: “Sabe-se que, muito frequentemente, existem viajantes em estradas penosas e difíceis. Algumas vezes esses viajantes são santos Lamas em peregrinação... vamos em seu socorro enviando-lhes cavalos... O que enviamos aos viajantes são cavalos em papel (o Lama mostra ao Pe. Huc). Amanhã, subiremos uma alta montanha, a uns sessenta quilômetros do monastério. Passaremos o dia recitando preces e enviando cavalos”. “Qual meio vocês empregam para enviá-los aos viajantes?” “Um meio muito simples. Após algumas preces, pegamos um maço de cavalos e os lançamos no ar. O vento os leva. Pelo poder de Buda, eles são transformados em verdadeiros cavalos e se apresentam aos viajantes”. HuC e GABET. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine.* pp. 136-137.

[←412]

WECHEL, P. Te. Erinnerungen aus den Ost und West-Dusun-Ländern in *Internationales Archiv für Ethnologie*. XXII, p. 126, 1915.

[←413]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor)

[←414]

FIRTH, B. Totemism in Polynesia in *Oceania I.* pp. 305-306, 1930. Cf. p. 315.

[←415]

*Ibidem*. p. 308.

[←416]

*Ibidem*. p. 318.

[←417]

KOCH-GRÜNBERG, Th. *Vom Roroima zum Orinoko*. III, pp. 187-189.

[←418]

HOBLEY, C. W. *Bantu beliefs and magie.* p. 51, 1922.

[←419]

ELLIS, A. B. *The ewe-speaking peoples.* pp. 73-74.

[←420]

Entre os Bergdamas (África do Sul) o cadáver de um leão é queimado, porque não é um animal comum e teme-se que, se isto não for feito, ele retorne à vida. (É precisamente por este motivo que se queima o cadáver dos feiticeiros. Esse leão é um animal-feiticeiro). “Quando um animal fica imóvel no meio do caminho e, quando se pega uma pedra para atirar nele, uma força interior segura o braço, trata-se de um animal-espírito” (de um morto sob a forma de um animal). “Caça-se um animal e ele não é tímido como os animais geralmente são. O caçador deixa-o ir, pois não é um ‘verdadeiro’ animal, é um espírito (um morto). Como os espíritos podem se transformar em qualquer coisa, nunca se sabe se uma fruta é ‘verdadeira’ ou se não passa de um espectro materializado. Cai-se doente após ter comido uma resina doce. Imediatamente acredita-se que essa resina não era uma verdadeira resina, mas um ‘espírito’. Se um animal entra na cabana, seja uma inofensiva rãzinha, um pequeno escaravelho ou uma serpente venenosa, não se ousa fazer nada. Também não se pode perseguir uma caça grande, se ele atravessa a aldeia. Durante minha estada em Windhooek, dois texugos, muito apreciados como iguaria pelos nativos, fizeram uma visita ao seu acampamento e entraram em uma cabana vazia. Imediatamente evacuaram as cabanas próximas e, durante alguns dias, não se ousou se aproximar delas novamente”. LEBZELTER, V. *Eingeborenenkulturen in Süd-West und Süd-Afrika.* p. 167, 1934.

[←421]

HARDELAND, A. *Dajacksch-deutsches Wörterbuch.* pp. 24-25, 1859.

[←422]

BLEEK, W. W. H. J. e LLOYD, Miss L. C. *Customs and beliefs of the Xam Bushmen* in BLEEK, D. F. *Bantu studies.* V, pp. 167-171, 1931.

[←423]

Primeiro entre iguais. (Nota do tradutor).

[←424]

STEINEN, Karl Von den. *Unter den Naturvölkern Central-Brasiliens.* p. 194.

[←425]

HOSE e DONGALL, Mac. The relations between men and animals in Sarawak in *Journal of the Royal Anthropological Institute.* XXXI, p. 205, 1901.

[←426]

SKINNER, A. Social life and ceremonial bundles of the Menomini Indians in *American Museum of Natural history, Anthropological Papers.* XIII, I, p. 132.

[←427]

TEIT, J. A. The Salishan tribes of the western plateaux in *Bureau of American Ethnology Report.* XLV, p. 184, 1930.

[←428]

NELSON, E. W. The Eskimo about Bering Strait in *Bureau of American Ethnology Report.* XVIII, p. 438.

[←429]

Cf. *supra,* cap. II.

[←430]

*Zeitschrift für Ethnologie*. LXII, p. 377, 1930.

[←431]

SKINNER, A. Political organization, cults and ceremonies of the Plains-Ojibway and Plains-Cree Indians in *American Museum of natural history, Anthropological Papers.* IX, 6, p. 541, 1914.

[←432]

MOONEY, J. Myths of the Cherokee in *Bureau of American Ethnology Report*. XIX, p. 294.

[←433]

BATCHELOR, J. *The Aino and their folklore.* pp. 337-338, 1901.

[←434]

WESTERMANN, D. *Die Kpelle*. p. 219.

[←435]

RATTRAY, R. S. The african child in proverb, folklore and fact in *Africa IV*. p. 469, 1933.

[←436]

Cf. supra, cap. II.

[←437]

Cf. SAINTYVES, P. *Les contes de Perrault.* 1923.